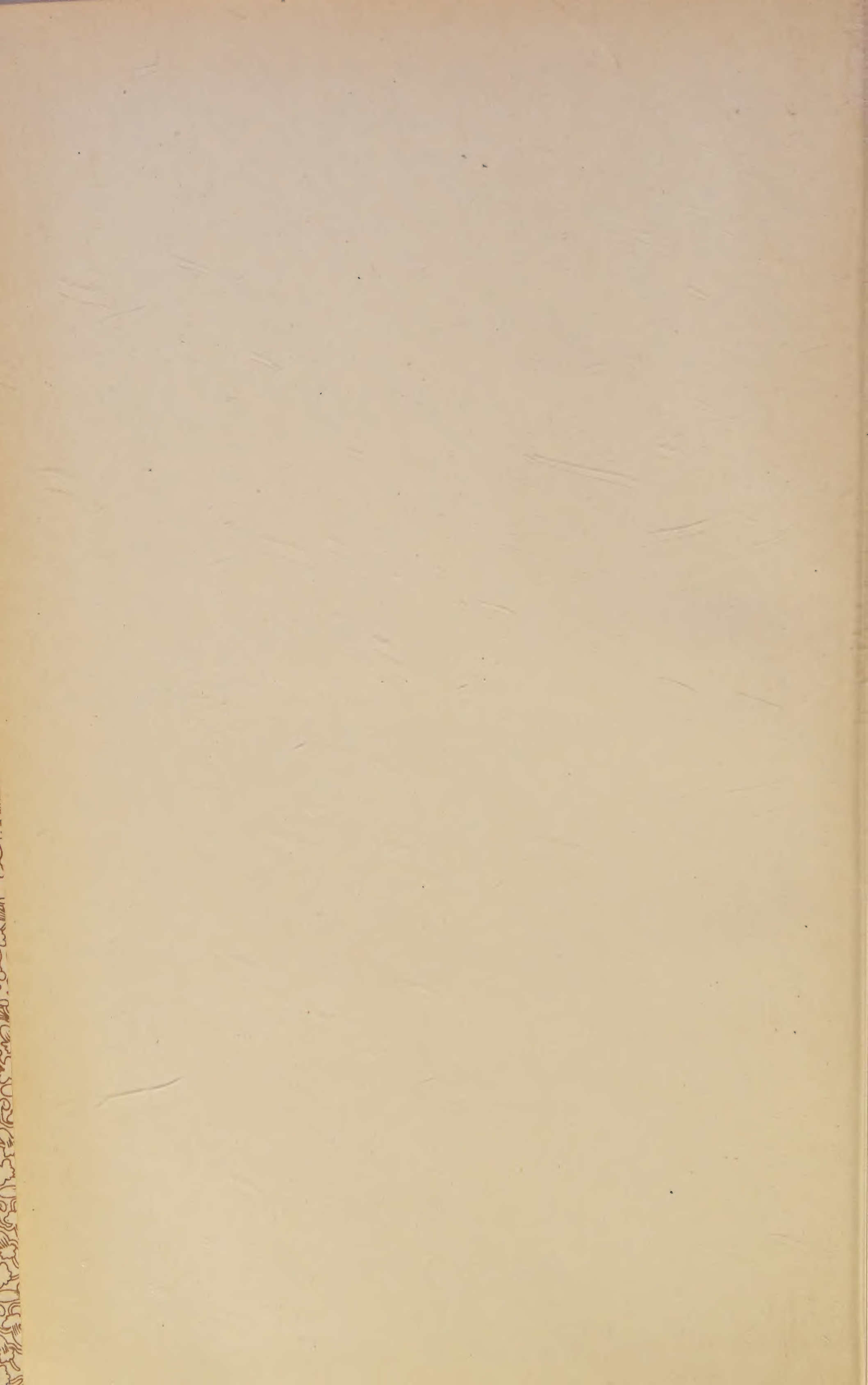
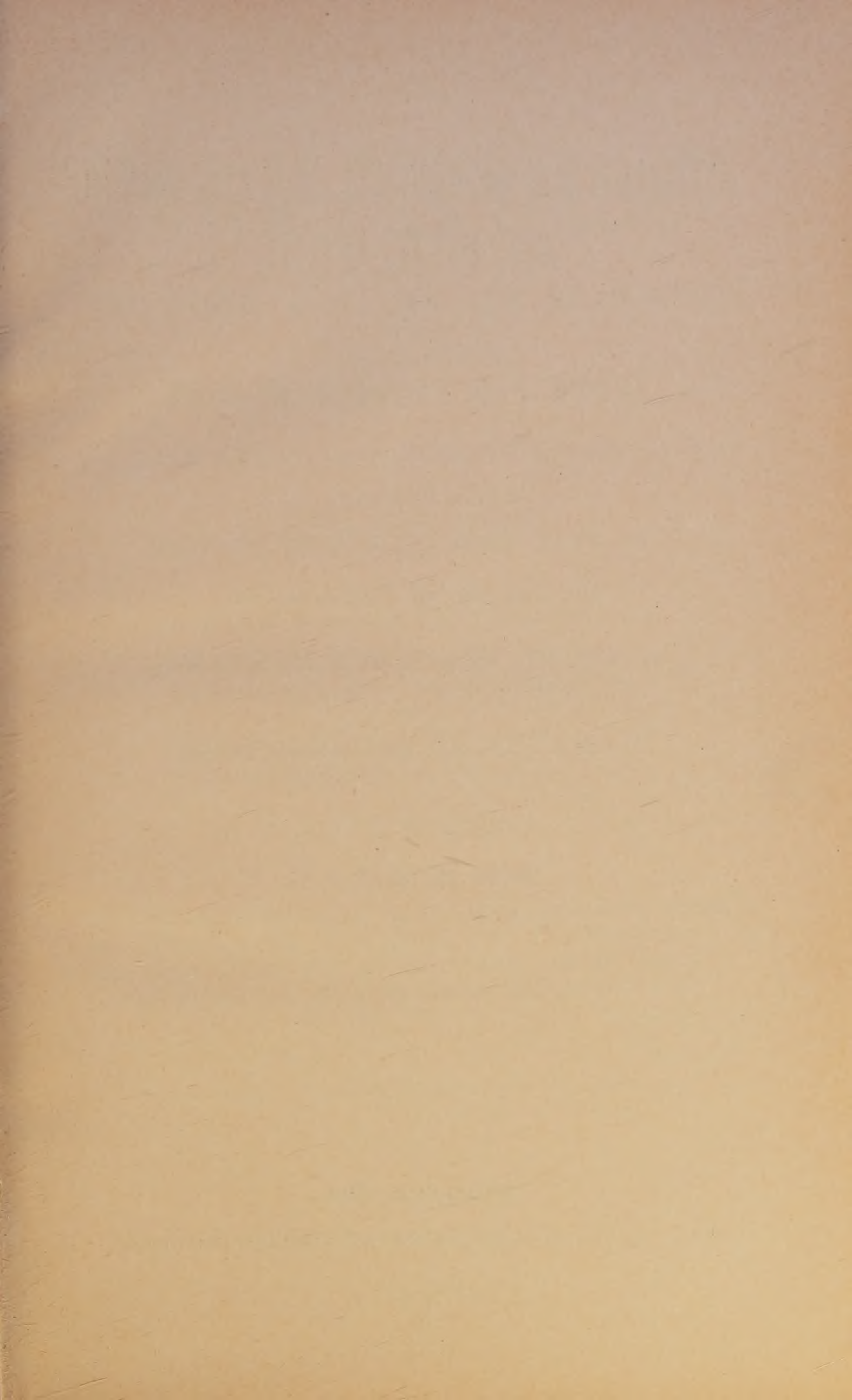










BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

Dr. MATTHIAS BAUMGARTNER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

BAND VII. HEFT 4–5.

DR. P. OTTO KEICHER, O. F. M.: RAYMUNDUS LULLUS UND SEINE STELLUNG ZUR ARABISCHEN PHILOSOPHIE. MIT EINEM ANHANG, ENTHALTEND DIE ZUM ERSTEN MALE VERÖFFENTLICHTE „DECLARATIO RAYMUNDI PER MODUM DIALOGI EDITA".

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

RAYMUNDUS LULLUS

UND SEINE STELLUNG ZUR ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

MIT EINEM ANHANG, ENTHALTEND DIE ZUM ERSTEN MALE VERÖFFENTLICHTE „DECLARATIO RAYMUNDI PER MODUM DIALOGI EDITA“.

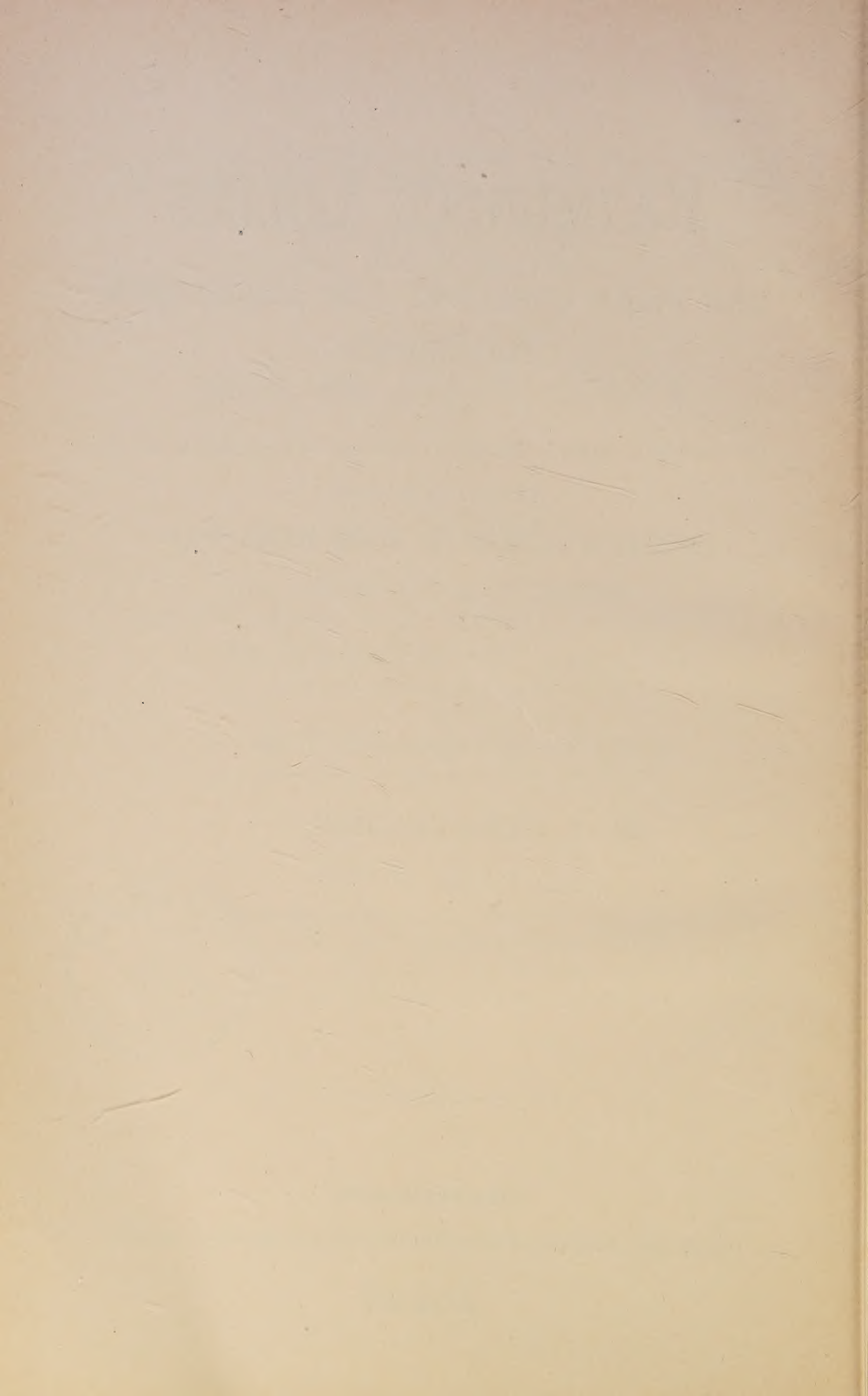
VON

DR. P. OTTO KEICHER, O. F. M.

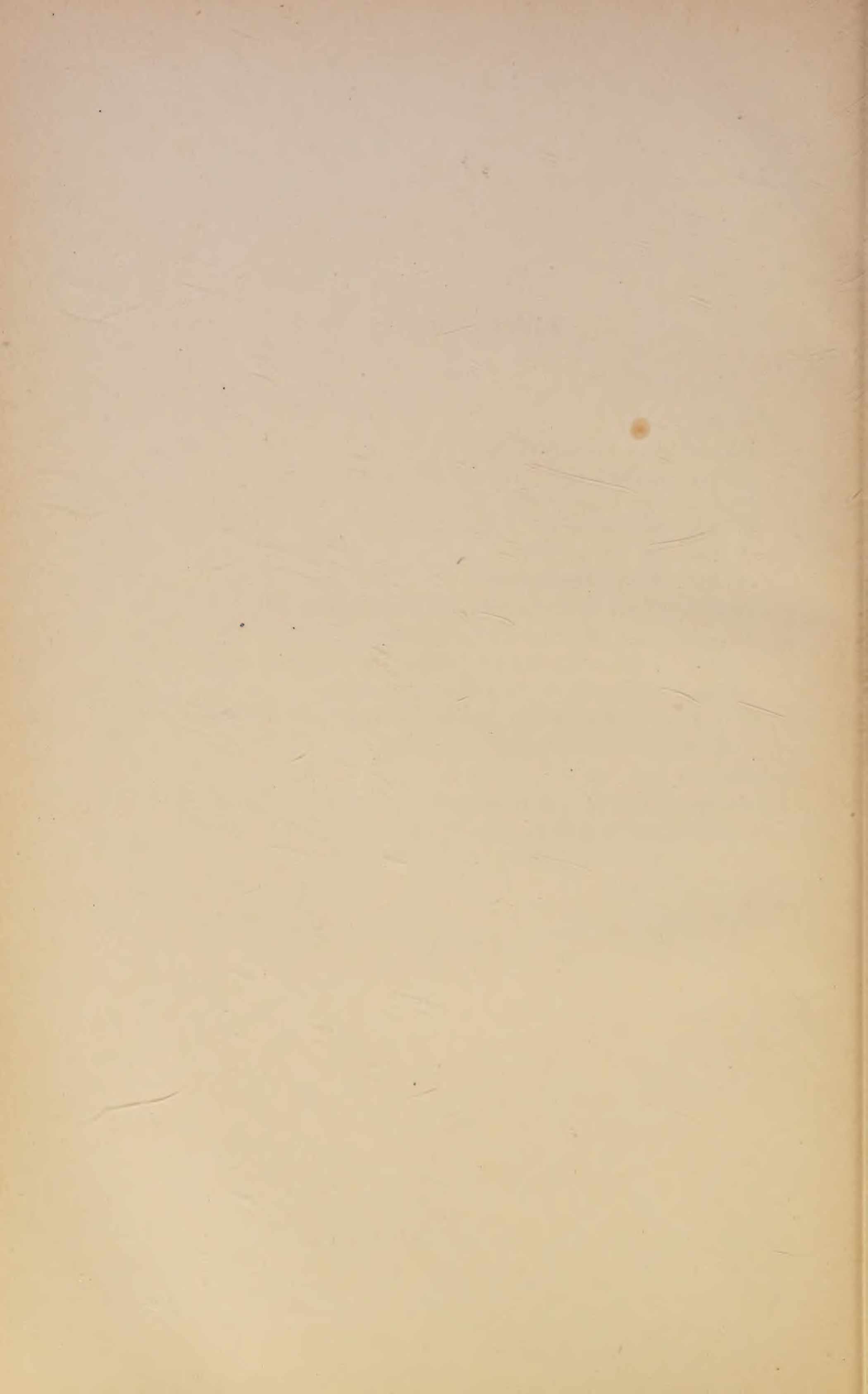


MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



Inhaltsangabe.



Raymundus Lullus

und seine Stellung zur arabischen Philosophie.



Einleitung.

Eine der am meisten umstrittenen Persönlichkeiten in der Geschichte der Philosophie ist der Mann, dessen Name mit der berühmten oder berüchtigten *Ars magna* unzertrennlich verknüpft ist, Raymundus Lullus oder, wie er in der Sprache seines Volkes hieß, Ramon Lul[1].

Schon frühzeitig nach seinem Tode, wenn nicht schon zu seinen Lebzeiten, begann der Streit der Meinungen über ihn. Von den einen gepriesen als ein homo mirifici plane ingenii[2], als vere Proteus ingenio, Daedalus arte et Polycletus norma iudicii[3], galt er anderen im Gegenteil als stultissime subtilis[4] und seine Wissenschaft als ein System, „cui nihil interest solidi, quae tantum abest, ut eruditos faciat, quin potius homines ratione recte utentes nunquam efformare potuerit"[5]. Die Anhänger und Schüler

---

[1] Diese Schreibweise wäre die richtige, da Lullus selbst sich ihrer bediente. Der 1298 den Kartäusern zu Paris von ihm geschenkte cod. 3348 A der Biblioth. nationale enthält die Widmung: Ego Raymundus Lul do librum istum conventui fratrum de Cartusia Parysius. (Delisle, *Cabinet des Mss. de la Bibl. nat.*, II, p. 252.) Ebenso cod mss. lat. IV, 139 der Bibliotheca mss. S. Marci Venetiarum: . . . ego magister Raymundus Lul cathelanus transmitto et do istum librum . . . (Delisle, *l. c.* II, p. 171.) Die gleiche Form findet sich in einem an den König von Aragonien gerichteten Brief Lulls, welchen M. de Bofarull nach dem im aragonischen Archiv vorhandenen Original veröffentlichte und welcher in der *Romania* XI (1882) p. 189 abgedruckt ist. Jedoch hat die Form des Namens später sehr gewechselt; eine der gebräuchlichsten war Luyl. Die heutige Schreibweise in Katalonien ist Llull. Wenn wir die der latinisierten Form entlehnte Schreibweise beibehalten, so dürfte dies damit hinreichend begründet sein, daß doch diese Form fast allgemein eingebürgert ist.

[2] Herm. Conring, angegeben bei Thomas Pope-Blount, *Censura celebriorum autorum*, Londini 1690, sub v. Lullus, p. 296.

[3] Mich. Majer, *Symb. aur. mensae* l. 9, f. 405 (bei Pope-Blount *l. c.*).

[4] Lausius in seiner *oratio contra Hispan.* p. 377 (Pope-Blount *l. c.*).

[5] Rapin. *Reflex. in Philos.*, sect. 17 (Pope-Blount *l. c.*).

Lulls sehen es als eine unumstößliche Tatsache an, daß ihrem Meister kein Gebiet menschlichen Wissens verschlossen war; seine ganze Lehre und Weisheit führen sie auf unmittelbare göttliche Eingebung zurück und sehen in ihm den *Doctor illuminatus κατ᾽ ἐξοχήν*; und wenn auch die Anklagen des Dominikaners und spanischen Inquisitors Nikolaus Eymerich gegen Lullus und dessen Schule höchst verdächtig sind, so ist den Lullisten immerhin die Behauptung zuzutrauen, welche dieser ihnen zum Vorwurf macht: „Quod doctrina veteris testamenti attribuitur Deo Patri, doctrina Novi Testamenti Deo Filio, sed doctrina Raymundi Lulli Deo Spiritui Sancto“ [1]. Dafür werden die Gegner Lulls nicht müde, seine Lehre als eine Eingebung des Teufels hinzustellen [2] und ihn selbst um jeden Preis zum Häretiker zu stempeln [3].

Wenn man aber auch von jenen Kreisen absieht, in denen man in erster Linie die Orthodoxie für die Beurteilung zugrunde legte und wo nur zu oft ein Extrem das andere hervorrief und stützte, so erscheint Lullus doch immer noch in ganz verschieden-

---

[1] Nic. Eymericus, *Directorium Inquisitorum, cum commentariis Francisci Peñae.* Venetiis 1607, p. 260: De Lullistis et eorum erroribus; error 7.

[2] Nic. Eymerich, *Director. Inquisit.*, p. 255: Quae doctrina (sc. Lulli) erat plurimum divulgata, quam creditur habuisse a diabolo, cum eam non habuerit ab homine nec humano studio nec a deo, cum deus non sit doctor haeresum nec errorum.

[3] Von Eymerich wird im *Direct. Inquisit.* eine Bulle Gregors XI. vom 25. Januar 1376 im Wortlaut angeführt, worin Schriften Raymunds verworfen werden, nachdem derselbe Papst schon am 5. Juni 1372 und 29. September 1374 eine Prüfung der lullischen Schriften angeordnet hatte. Während nun die beiden ersten Aktenstücke von 1372 und 1374 in den päpstlichen Registerbänden erwähnt sind, fehlt die Bulle des Jahres 1376, weshalb die Lullisten dieselbe schon frühzeitig als eine Fälschung Eymerichs erklärten; ob mit Recht oder Unrecht, ist bis heute unentschieden und unentscheidbar, da die Registerbände für die Jahre 1376 und 1377 verloren gegangen oder vielleicht gar nicht angefertigt worden sind (vgl. Denifle im *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte,* IV, 352 ff) Wie es sich aber mit der Bulle auch verhalten mag: das läßt sich, auch wenn man zu einer angeblichen Verwechslung mit einem anderen Raymundus (de Tarrega) seine Zuflucht nimmt, doch nicht hinwegleugnen, daß der wiederholt aufgegriffene Streit über die Orthodoxie in der Lehre sich um unseren Raymundus Lullus drehte, und daß verschiedene seiner Schriften mehrmals auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, freilich auch wiederholt, zum Teil auf Drängen der spanischen Regierung, von demselben wieder gestrichen wurden. Vgl. *Analecta juris Pontificii,* Ser. II, 2465—2480. Romae 1857.

artiger Beleuchtung. Unter denjenigen, die sich zum Teil an ihn anschlossen, finden wir den Kommentator Lulls, Agrippa von Nettesheim, obwohl derselbe durchaus nicht ganz auf ihn eingeschworen ist[1]. Jacobus Faber (Stapulensis) hat die Hochschätzung, die er für den Philosophen von Mallorka hegte, auch seinem Schüler Carolus Bovillus eingepflanzt[2]. Ebenso hat Giordano Bruno sich eingehend mit ihm befaßt, die *„Ars magna“* als Mittel zu Gedächtnis- und Redeübungen geschätzt, öfter über sie gelesen und die Lullische Kunst auch in eigenen Schriften behandelt. Auch in Leibnizens philosophischem Entwickelungsgange ist der Versuch, das begriffliche Denken nach dem Vorbild der Mathematik in allgemeine Formeln zu kleiden[3], nicht der einzige Zug, der an Lullus erinnert.

Andere konnten allerdings seiner Philosophie keine gute Seite abgewinnen[4], und das strenge Urteil, welches Tennemann am Anfang des vorigen Jahrhunderts über ihn gefällt hat, „daß er ein lebhafter, schwärmerischer Kopf war, der mit Leichtigkeit über alle Dinge schwatzen konnte, ohne über die Oberfläche einzudringen“[5], hat sich bis heute, wenigstens in Deutschland, kaum gemildert. Trotz zahlreicher Einzeluntersuchungen, die wir dem Eifer verdanken, mit dem sich seit einiger Zeit spanische Forscher dem Vater der *„Filosofia Nacional de Catalunya“* zugewandt haben, ist doch die bisher übliche Auffassung von der lullischen Philosophie im wesentlichen dieselbe geblieben. Für die Bedeutung, die man unserem Philosophen beimißt, darf vielleicht gerade deswegen, weil es nicht fachwissenschaftlich ist, das Urteil H. St. Chamberlains als typisch gelten, der es Giordano Bruno nicht verzeihen kann, daß dieser „dem spanischen Narren und Gaukler,

[1] So sagt er *De incertitud. et vanitate scient.* cap. 9 (ed. Hagae-Comitum 1662, p. 63): Hoc autem admonere vos oportet, hanc (Lulli) artem ad pompam ingenii et doctrinae ostentationem potius, quam ad comparandam eruditionem valere ac longe plus habere audaciae quam efficaciae.

[2] Vgl. den Schluß der von Bovillus verfaßten Biographie Lulls, *Acta SS.* Jun., tom. V, p. 669.

[3] Vgl. Kuno Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III (4. A.) S. 14.

[4] So Baco von Verulam, *De augmentat. Scient.* VI. 2, Works, ed. by Spedding, Ellis and Heath, Vol. I, p. 669.

[5] Tennemann, *Gesch. der Philos.*, Bd. VIII. 2, S. 834 (Leipzig 1811).

Ramon Lull, der mit Hilfe von Drehscheiben Erkenntnis mechanisch zu erlangen vorgab, die Hälfte seines Lebens widmet und ihn als omniscium propemodumque divinum, allwissend und fast göttlich, preist" [1].

Bei dieser Sachlage mag es gewagt erscheinen, Lullus zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen; jedenfalls ist mit der Gefahr zu rechnen, daß einer solchen das nämliche entgegengehalten wird, was man schon vor Zeiten darüber urteilte:

„Qui Lulli lapidem quaerit, quem quaerere nulli
Profuit, haud Lullus, sed mihi Nullus erit."

Trotzdem darf man sagen, daß eine erneute Untersuchung der wirklichen Bedeutung Lulls und des wahren Sinnes seiner Lehre für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ein dringendes Desiderat ist. Hatte Helfferich schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gesagt, „daß Lull außerhalb Spaniens von niemand nach Gebühr gewürdigt worden ist" [2], so konnte 30 Jahre später R. Otto immer noch den „balearischen Doctor Illuminatus für den Theologen wie für den Kulturhistoriker eine Gestalt mit vielen rätselhaften Zügen" nennen [3], und bis jetzt ist es noch wenig anders geworden. Nicht als ob die Forschung über Lullus vernachlässigt worden wäre; vielmehr ist die darüber existierende Literatur älterer wie neuerer Zeit ziemlich reichhaltig. Aber in zweifacher Hinsicht scheint mir in derselben gefehlt worden zu sein.

Einmal hat man in allzu einseitiger Weise die Ars lulliana betont und dieselbe für alle möglichen Wissenschaften in Anspruch genommen, gleich als ob diese *Ars* Selbstzweck gewesen wäre und nicht vielmehr bloß das Mittel zur Erreichung eines ganz anderen Zieles; man hat dabei vergessen, daß Raymund neben seinen „*Artes*" doch noch eine ganze Reihe anderer Schriften verfaßt hat, die mit jenen in keinem oder nur in sehr losem Zusammenhang stehen.

Andere aber sind auch über diese einseitige Betonung der lullischen Ars noch hinausgegangen und haben an derselben nur

[1] Chamberlain, *Immanuel Kant,* S. 361 f. (1905).

[2] Adolf Helfferich, *Raymund Lull und die Anfänge der katalonischen Literatur.* S. 70. Berlin 1858.

[3] *Zeitschrift für roman. Philologie* XII (1888), p. 511.

die eine Seite hervorgehoben, nämlich die äußere Technik. Infolge dieser Auffassung haben sich für unser Bewußtsein die Vorstellungen der Ars lulliana und ihres Urhebers so innig miteinander verknüpft, daß wir heute an Raymundus Lullus kaum denken können, ohne auch zugleich dessen Kreise und Drehscheiben vor uns zu sehen, ja vielfach in diesen das eigentliche Wesen des lullischen Systems zu erblicken.

Man mag ja über die äußere Form, in der uns ein philosophisches System entgegentritt, denken, wie man will; jedenfalls darf dieselbe nicht die wichtigste, noch weniger die einzige Grundlage bilden, worauf sich das Urteil der Geschichte stützt. Für den historischen Rückblick, der die Entwickelung des menschlichen Denkens aufzuzeigen hat, muß in erster Linie der Inhalt maßgebend sein, mag derselbe auch durch die Form, in die er hineingezwängt wurde, eine verzerrte Gestalt angenommen haben. So wertvoll das Material ist, welches Prantl[1] über unseren Autor zusammengetragen hat, so sehr es anzuerkennen ist, daß er sich bestrebte, aus den Originalwerken des Lullus selbst zu schöpfen, so kann ihm doch der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß auch er dem genannten Fehler in hohem Grade verfallen ist. Der Umstand allein, daß er denselben nur unter dem Gesichtspunkte seiner Bedeutung für die Entwicklung der Logik ins Auge faßte, hätte ihm sagen müssen, daß er kein vollkommenes Bild von diesem seltsamen Manne entwerfen, daß es darum aber auch nicht seine Absicht sein könne, „die Mitwelt (oder etwa auch die Nachwelt) der Mühe zu überheben, in dem üppig wuchernden Wust des Lullus zu blättern“[2]. Während man so bald für, bald gegen Lullus und sein System Stellung genommen, hat man einer Frage, deren Beantwortung von der größten Wichtigkeit ist, nicht die nötige Beachtung geschenkt.

Mit Recht begnügt man sich heute in der geschichtlichen Darstellung nicht mehr damit, die einzelnen historischen Ereignisse aneinander zu reihen; man will nicht mehr bloß wissen, was geschehen, sondern wie es geworden ist. „Das Einzelne, Besondere selbst ist unser wissenschaftliches Objekt,“ sagt Bern-

[1] **Prantl**, *Gesch. der Logik im Abendlande,* III, S. 145—177.

[2] *Gesch. der Logik,* III, S. 145.

heim[1], „nur nicht in zusammenhangsloser Isoliertheit, sondern im Zusammenhang der Entwickelung, innerhalb deren es steht und soweit es für diese in Betracht kommt.“

Diese Grundsätze müssen auch für das Verständnis der philosophischen Systeme beachtet werden, die im Laufe der Geschichte aufgetaucht sind. Mag man immerhin der Behauptung Renans zustimmen, daß es in einer Hinsicht wichtiger sei, zu wissen, wie man über ein Problem gedacht habe, als über das Problem selbst sich klar zu sein[2], so ist es sicher von nicht geringerer Bedeutung, sich zu fragen, ob nicht die verschiedenen Versuche, ein Problem zu lösen, in gegenseitigem Zusammenhang stehen und welcher Art derselbe sei.

Auch die lullische Philosophie wird eine ganz verschiedene Beurteilung erfahren, je nachdem dieselbe als ein Geistesprodukt aufgefaßt wird, das ohne jede Vermittelung auftaucht; in diesem Falle muß sie aus sich selbst heraus verstanden werden und in sich selbst ihren vollen Wert tragen; oder aber ob man in ihr eine Erscheinung sieht, die in ihrer Veranlassung wie in ihrer Tendenz auf etwas anderes hinweist. In letzterem Falle ist die Berücksichtigung dieser beiden Momente unerläßlich, nicht bloß um ihren Gedankengang vollkommen verständlich zu machen, sondern auch, um sie gerecht beurteilen zu können; „car lors même que la question est insoluble, le travail de l'esprit humain pour la résoudre constitue un fait expérimental qui a toujours son intérêt“[3].

In der vorliegenden Abhandlung ist der Versuch unternommen, die lullische Philosophie in einen solchen Zusammenhang einzureihen. Es soll gezeigt werden, daß wir in derselben durchaus kein völlig isoliertes, von dem ganzen übrigen Geistesleben der damaligen Zeit losgerissenes, gewissermaßen absolutes System zu erblicken haben, für welches kein anderer Existenzgrund angegeben werden könnte als schrullenhafte Anwandlungen seines Urhebers, sondern daß dieses ganze System nicht mehr und nicht weniger ist als die zielbewußte Reaktion gegen den

[1] Bernheim, *Lehrbuch der histor. Methode* 3. und 4. Aufl. 1903, S. 7.
[2] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 3e, ed. (Paris 1869) IX.
[3] Renan, *a. a. O.*

mächtigen Einfluß, welchen die arabische Philosophie und Theologie damals in immer steigendem Maße auf das christliche Abendland ausübte.

Damit sind auch schon die Grenzen gezogen, innerhalb deren sich die folgende Untersuchung bewegen wird. Es soll keineswegs die Stellung genau präzisiert werden, welche Lullus zu den um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts diskutierten philosophischen Problemen im Einzelnen eingenommen hat; denn dazu wäre ich noch gar nicht in der Lage. Es wird aber auch für den in Rede stehenden Nachweis genügen, das System der lullischen Philosophie in seinen allgemeinsten Umrissen vorzuführen.

Noch mehr muß ich es mir versagen, Quellenkritik zu treiben. Ohne Zweifel fußt Lullus direkt auf arabischen Philosophen. Aber als Nichtorientalist — ein Mangel, den ich freilich selbst am meisten beklage — bin ich nicht imstande, diese Spuren aufzusuchen, um so weniger als seine unmittelbaren Quellen, wie es scheint, nicht bei den Koryphäen der arabischen Philosophie, Algazel ausgenommen, zu suchen sind, als vielmehr bei deren weniger bekannten und bedeutenden Schülern [1].

Dagegen erschien es unerläßlich, einen Überblick über den Lebensgang und die literarische Tätigkeit Lulls vorauszuschicken. Das eigenartige Charakterbild, das hier zutage tritt, mag einerseits einer besseren Würdigung der philosophisch-theologischen Anschauungen dieses Mannes die Wege ebnen, andererseits soll diese Lebensskizze der Darlegung seines wissenschaftlichen Systems insofern ergänzend an die Seite treten, als sie zeigt, wie Lullus seinen theoretischen Anschauungen auch im praktischen Leben mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln Anerkennung zu verschaffen suchte.

[1] Vgl. Roselló, *Obras de Ramon Lull* (Palma de Mallorca 1901), Prologo (von M. Obrador y Bennassar) p. XXIX f., Anm. 1, wonach D. Miguel Asin die Abhängigkeit verschiedener lullischer Schriften von dem Buch *Alfohutat*, einer Schrift des arabisch-murcianischen Philosophen Mohidin, nachgewiesen hat. — Die Abhandlung D. Mig. Asins, die mir erst kurz vor der Drucklegung zuging, findet sich in „*Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su Profesorado. Estudios de erudición Española.*“ Tom. II, p. 217—256. Madrid 1899.

I. Abschnitt.

Zur Biographie Raymund Lulls.

I. Kapitel.

Quellenkritische Vorbemerkungen und Literatur [1].

Bei dem Versuch, ein Bild vom Lebensgang des Raymundus Lullus zu entwerfen, sind wir in der glücklichen Lage, uns auf zeitgenössische Vorarbeiten stützen zu können. Dieselben sind niedergelegt in einer uralten Biographie, welche der Bollandist J. B. Sollier nach einem auf der Insel Majorca vorhandenen Manuskript [2] in den *Acta Sanctorum* zum Abdruck gebracht hat [3]. Eine Lücke, die sich in dem hier gebotenen Texte findet, ist ohne Bedeutung, zumal da dieselbe von dem Herausgeber lullischer Schriften, dem kurfürstlich-pfälzischen Hofkaplan Jvo Salzinger,

---

[1] Eine erschöpfende Quellen- und Literaturangabe soll hier nicht geboten werden. Das überaus reiche Material findet sich gewissenhaft und ziemlich vollständig zusammengestellt bei U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge.* I. Biobibliographie. 2e édit., sowie in einer von P. Mich. Biehl in den Études franciscaines tom. XV (1906), p. 328–345 veröffentlichten Abhandlung (*l. c.* p. 343, Anm. 4).

[2] Die *Histoire littéraire de la France*, tom. 29, p. 4, Anm. 1 schreibt: „Le manuscrit employé par les Bollandistes était à Rome (*Acta*, vol. cité, p. 641; Salzinger, *l. c.*), non, comme on l'a dit (*Biogr. gén.* art. Lulle, tom. XXXII, col. 227), à la Sapience, mais probablement à Saint-Isidore." Das ist eine völlige Vermengung verschiedener Tatsachen. Der Jesuit Custurer schreibt in seinem in den *Acta SS.* (tom. V. Jun., p. 641) mitgeteilten Brief, daß den Angaben einiger Lullisten zufolge ein altes Manuskript der in Frage kommenden Biographie im Collegium Franciscanum Hibernorum S. Isidori zu Rom aufbewahrt werde. Aber das von ihm aufgefundene und herausgegebene ist nicht jenes von S. Isidor, sondern von der Bibliothek des Collegium B. Mariae de Sapientia, freilich nicht der Sapientia in Rom, sondern auf Majorca. Ob das Manuskript von S. Isidor noch vorhanden ist, ist fraglich. Die Nachforschungen, welche einer meiner Freunde dort anstellte, waren resultatlos.

[3] Tom. V. Jun., p. 661–668.

in der nach einem Pariser Manuskript besorgten Wiedergabe der Biographie ergänzt ist. Der Bericht beginnt mit den Worten: Jesus. Ad honorem, laudem et amorem Domini Dei nostri Jesu Christi Raymundus, quorundam suorum amicorum religiosorum devictus instantia[1] narravit scribique permisit ista, quae sequuntur hic de conversione sua ad poenitentiam et de aliquibus gestis eius. Dann wird in einfacher und schlichter Sprache das Leben und Wirken Raymunds mit Ausnahme der letzten Lebensjahre erzählt; mit dem Jahre 1311 bricht die Darstellung ab. Auf diesen letzteren Umstand, wie auch auf die Einleitungsworte stützte man sich, wenn man die Schrift nicht bloß auf Zeitgenossen Lulls, sondern auch auf persönliche Mitteilungen desselben zurückführte, und diese beiden Gründe reichten hin, um bisher unbestritten diese Biographie als *Vita ab Anonymo coaevo scripta, ipso Beato adhuc superstite* oder kurz als *Vita coaetanea* zu bezeichnen. Erst Biehl hat in neuester Zeit die Authentizität dieser Quelle in Zweifel gezogen und für seine abweichende Ansicht folgende Gründe vorgebracht[2]:

1. Die Biographie sagt von Lullus, daß er von Genua aus „ad papam Avenione tunc temporis residentem“ sich begeben habe[3]. Nach dieser Ausdrucksweise könne, so meint Biehl, die Abfassung erst erfolgt sein, nachdem die Päpste ihre Residenz in Avignon bereits aufgegeben hatten, also erst nach dem Jahre 1378.

2. Lullus habe vom Konzil von Vienne nur die Gründung eines einzigen Kollegs (la fondation d'un seul collège) für das Studium orientalischer Sprachen gefordert, während das Konzil deren fünf bewilligte und somit eine Weitherzigkeit zeigte, zu welcher die früheren Klagen Raymunds wenig paßten, wenn derselbe bloß auf ein Kolleg hingearbeitet hätte.

3. Der anonyme Autor sage, daß Raymund einen Teil seiner Schriften „apud quendam nobilem civitatis Majoricarum“[4] habe

[1] Die in den *Acta SS.* p. 641 gebrachte Reproduktion der Eingangsworte hat „in ffrancia“, eine Lesart, die wohl auf einem Schreibversehen beruht.

[2] Vgl. *Études franciscaines,* tom. XV, p. 342 ff.

[3] Vgl. *Acta SS.,* tom. V. Jun., p. 667 (n° 34).

[4] Vgl. *Acta SS.* l. c. p. 668, n° 37.

aufbewahren lassen. Dieser nobilis könne nur der Schwiegersohn Lulls sein, dem jedoch dieser nicht nur seine Schriften nicht vermacht, sondern im Gegenteil aufgetragen habe, dieselben dem Kloster de la Real zu überbringen, wie das Testament Raymunds ausweise. Dieser Punkt sei also nur eine ungenaue Anspielung auf das Testament Lulls.

Auf diese Gründe ist folgendes zu erwidern:

ad 1. Man kann den Versuch unterlassen, das beanstandete „*tunc temporis*“ mit Bestimmtheit zu erklären, und darf die darin liegende auffallende Ausdrucksweise ohne weiteres als solche zugeben. Allein dieser Grund scheint mir kaum imstande zu sein, die anderen durchschlagenden Gründe, welche für das höhere Alter der Biographie sprechen, zu entkräften.

Biehl stützt sich bei seinen Ausführungen auf den Text, wie ihn die *Acta Sanctorum* enthalten. Nun ist aber sowohl dieser, wie auch der von Salzinger [1] wiedergegebene, nur unvollständig. Dieser Text schließt mit der Bezeichnung von drei Plätzen, an denen Lullus seine Schriften aufbewahren ließ [2]. An diese Bemerkung reiht sich nun, wie den vortrefflichen Ausführungen von Littré [3] zu entnehmen ist, in dem cod. lat. 15450 f. 80 der Bibliothèque nationale ein in zwei Abschnitte geteilter Katalog der lullischen Schriften an, der mit den Worten eingeleitet wird: „Libri, quos ipse fecit, sunt hi, qui in hac pagina continentur.“ Der erste Abschnitt aber schließt mit der Bemerkung: „Isti libri fuerunt numerati in fine Augusti anno MCCCXI“. Der zweite Abschnitt gibt noch einen Nachtrag zum ersten und zählt außerdem solche Schriften auf, die erst nach 1311 verfaßt wurden. Wenn nun auch die Biographie gerade mit dem Jahre 1311 schließt, so legt dieses Zusammentreffen doch zum mindesten die Vermutung nahe, daß dieselbe in diesem Jahre geschrieben

[1] *B. Raym. Lulli opera*, ed. Moguntina, tom. I. Warum Salzinger nicht den ganzen ihm vorliegenden Text abdrucken ließ, läßt sich wohl nicht sicher feststellen; vielleicht aus dem Grunde, weil derselbe nicht zu seinen alchymistischen Bestrebungen paßte.

[2] „Divulgati quidem sunt libri sui per universum; sed in tribus locis fecit eos praecipue congregari, videlicet in monasterio Chartusiensium Parisiis et apud quendam nobilem civitatis Januae et etiam apud quendam nobilem civitatis Majoricarum.“ *Acta SS.* Jun. t. V, p. 668 (n⁰ 37).

[3] *Histoire littéraire de la France*, t. 29, p. 71.

und im engen Zusammenhang mit deren Schlußworten der erste Abschnitt des Katalogs angefügt wurde.

Dazu kommt noch ein weiterer Grund. Der cod. lat. 10561 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek bringt im Fasc. I fol. 12 die Inhaltsangabe eines Pariser Codex (wohl des oben zitierten), worin an vierter Stelle die alte Biographie mit ihren Eingangsworten (der volle Text ist schon fol. 1—11 vorausgenommen) erwähnt, dann aber gleichfalls der Schriftenkatalog von 1311 mit der Anfangs- und Schlußbemerkung zum ersten Abschnitt aufgeführt wird. Der Titel dieser Inhaltsangabe lautet nun folgendermaßen: „Tabula tractatuum contentorum in volumine manuscripto pergameo in fol. operum D. Doctoris et Martyris Raymundi Lullij, quod servatur in Bibliotheca Magistrorum et Dominorum Doctorum in Sorbona. In cuius fine extremo et novissima pagina sic scriptum est: Iste liber est pauperum Magistrorum de Sorbona in Theologia studentium Parisius ex legato Thomae le Misier Canonici Atrebatensis in medicina magistri, pretii centum librarum turonensium anno Domini MCCCXXXVI mense Septembri. Anima eius requiescat in pace.“

Der erwähnte Pariser Codex, der den lateinischen Text der Vita ab Anonymo scripta enthält, ging also schon im Jahre 1336 aus der Hinterlassenschaft eines Kanonikers Thomas le Misier in den Besitz der Sorbonne über; sie muß also vor diesem Jahre bereits geschrieben vorgelegen haben. Ja es dürfte kaum eine zu gewagte Vermutung sein, wenn wir als Verfasser der Biographie eben diesen Thomas le Misier ansehen, welchem Lullus als seinem Freunde eine eigene Schrift dedizierte und welcher selbst mehrere Werke Raymunds überarbeitete.

ad 2. Daß Lullus in der Tat mehr als ein einziges Sprachenkolleg anstrebte, wird sich später ergeben. Was aber Biehl aus der Biographie herausliest, muß nicht notwendig in ihr gefunden werden; denn der Text sagt keineswegs, daß Lullus nur auf ein Kolleg hinarbeitete, sondern in einem ganz allgemein und neutral gewählten Ausdruck schreibt sie ihm die Forderung zu, „ut locus constitueretur sufficiens, in quo viri devoti et intellectu vigentes ponerentur, studentes in diversis linguarum generibus“ [1].

[1] *Acta SS.* tom. cit. p. 667 (n° 36).

ad 3. Zunächst glaube ich mit Biehl, daß unter dem angesehenen Bürger von Majorca der Schwiegersohn des Lullus zu verstehen sei, dem aber dieser keineswegs seine Schriften vermachen (léguer) wollte, wie Biehl der Biographie imputiert; vielmehr spricht der Text nur von einem congregari. Übrigens liegt bei Biehl eine petitio principii vor, wenn er diese Stelle als eine ungenaue Anlehnung an Raymunds Testament bezeichnet. Da dieses am 26. April 1313 abgefaßt wurde, so ist der gemachte Einwand nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die Vita Anonymi nach diesem Zeitpunkt geschrieben wurde. War sie aber, wie die Handschriften andeuten und wie bisher angenommen wurde, bereits im August 1311 abgeschlossen, dann ist ja ihr Bericht nicht mehr ungenau. Denn nur wenn Lullus seine Werke bei seinem Schwiegersohn hinterlegt hat, kann er ihm 1313 den Auftrag geben, dieselben dem genannten Kloster zu überbringen.

So gestattet uns meines Erachtens die Kritik nicht bloß, an der Authentizität der Biographie festzuhalten, sondern sie zwingt uns dazu. Dagegen mag über die Form gestritten werden, in welcher dieselbe zuerst abgefaßt wurde. Wie Pasqual[1] berichtet, hatte dieser ein Exemplar dieser Vita in katalonischer Sprache zur Vorlage, das in manchen Einzelheiten eine größere Einfachheit erkennen läßt. Während Custurer dasselbe für eine Übersetzung aus dem lateinischen Original hielt, kommt Pasqual zum umgekehrten Resultat, obgleich die ihm vorliegende Handschrift den Charakter des 15. Jahrhunderts aufweist[2]. Jedenfalls existierte der lateinische Text schon im Jahre 1336.

Diese Vita coaetanea bildet den Grundstock für alle späteren Biographien, die über Lullus verfaßt wurden. Aus ihr hat der schon oben erwähnte Carolus Bovillus (Charles Bouillé) geschöpft, der freilich zu seiner 1511 geschriebenen, 1514 gedruckten

[1] *Vindiciae Lullianae,* tom. I. Vita B. Raymundi Lulli, p. 4.

[2] Eine Publikation des katalonischen Textes ist für die nächste Zeit geplant in der gegenwärtig erscheinenden Sammlung „*Obres de Ramon Lull. Edició original feta en vista dels millors y més antichs manuscrits*". Palma de Mallorca. Vol. I. 1906. Vol. II. 1906—1908. Der verdienstvolle Herausgeber der Sammlung, M. Obrador y Benassar, mit dem ich nach Schluß der Arbeit zusammenzutreffen Gelegenheit hatte, ist der Ansicht, daß der lateinische und katalonische Text ziemlich gleichzeitig entstanden seien.

Arbeit auch mündliche Mitteilungen verwertete und schon manche sagenhafte Züge mit der historischen Wahrheit verflocht [1]. An ihn reiht sich eine ganze Kette von Lull-Biographen an [2], aber bald mehr bald weniger tritt Phantasie und Dichtung an Stelle der einfachen Erzählung in der Vita coaetanea. Zu ihrem vollen Rechte kam die Kritik in den „*Disertaciones historicas del culto immemorial del B. Raymundo Lullio*“ [3] des spanischen Jesuiten Jac. Custurer, sowie in der Abhandlung, die dessen Ordensgenosse J. B. Sollier für die Aufnahme in die *Acta Sanctorum* [4] der Bollandisten abfaßte. Gegen den Vorwurf der Häresie wurde Lullus von Ant. Raym. Pasqual in einer umfangreichen Arbeit verteidigt, deren erster Band eine ziemlich kritische Biographie enthält [5].

Aus der neueren Zeit ist namentlich Littré zu nennen, dessen wertvolle Notizen über das Leben und die Schriften des Raymundus Lullus in der *Histoire littéraire de la France* [6] niedergelegt sind. Gut und kritisch gearbeitet sind die von Hartmann [7] und Zöckler [8] über Lullus verfaßten Artikel. Die in neuester Zeit fast gleichzeitig erschienenen Arbeiten von M. André [9], Zwemer [10] und Barber [11] seien nur erwähnt. Eine gut orientierende Zusammenfassung über das Leben und einen Teil der Schriften Lulls gibt P. Girolamo Golubovich in seiner *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' oriente Francescano* [12].

[1] *Acta SS.* Jun. t. V, p. 668: Vita II. auctore Carolo Bovillo . . . Conclusiuncula (p. 673): „Haec sunt, . . . quae . . . partim audita, partim litteris perspecta vera esse credo.“

[2] *Acta SS.* Jun. t. V, p. 639 f.

[3] Mallorca 1700. [4] Jun. t. V, p. 633—736.

[5] A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae sive demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati doctoris B. Raymundi Lulli Martyris ab erroribus eidem a Nicolao Eymerico impactis, a censuris ab Albitio Cardinali relatis, reliquisque aliorum lituris.* Tom. I—IV. Avenione 1787.

[6] Tom. 29, p. 1—386.

[7] Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon* [2], X, 747—753.

[8] *Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche* [3], Bd. 11, S. 706—716.

[9] *Le bienheureux Raymond Lulle,* Paris 1900.

[10] *Raymund Lull, First Missionary to the Moslems.* New York 1902.

[11] *Raymund Lull, the illuminated doctor. A study in medieval missions.* London 1903.

[12] Quaracchi. Tom. I (1906), p. 361—392.

Eine Ergänzung der Vita coaetanea, zum Teil auch eine Bestätigung derselben bilden die Mitteilungen, welche Lullus selbst in seinen Schriften über sein Leben macht. Doch ist in Benutzung dieser Angaben große Vorsicht geboten; denn die reiche Phantasie, mit der Raymund begabt ist, kommt oft auch in seinen Schriften zum Durchbruch, und es ist häufig schwer zu unterscheiden, was in seinen Werken als nüchterne Wirklichkeit und was als allegorische Einkleidung oder mystische Übertreibung angesehen werden muß. Dazu kommen noch einzelne offizielle Aktenstücke, die auf das Leben und die Tätigkeit Raymunds Bezug haben. Hier scheint sich allerdings der Forschung noch ein ziemlich weites Gebiet zu eröffnen, sei es um die in spanischen Archiven und Bibliotheken noch etwa verborgenen Dokumente ans Licht zu bringen, sei es um die über schon bekannte Schriftstücke noch bestehenden Zweifel zu zerstreuen.

II. Kapitel.

Lulls Jugendleben.

Über Geburt und Kindheit Raymund Lulls berichtet uns die Vita coaetanea nichts; jedoch gibt uns ein Bericht über die Untersuchung, die der Bischof von Tarragona auf Befehl des Papstes Gregor XI. anläßlich des Streites über Raymunds Orthodoxie angestellt haben soll, näheren Aufschluß [1].

Lullus entstammt darnach einer katalonischen Adelsfamilie, die ursprünglich ihren Sitz in Barcelona hatte. Aber schon im Jahre 1229 war sein Vater mit Jakob I. von Aragonien zur Eroberung der Insel Majorka ausgezogen und hatte sich, nachdem der Zug am letzten Tag dieses Jahres [2] siegreich beendigt wurde,

[1] Diese „*Informatio Archiepiscopi Tarraconensis*“ ist abgedruckt bei Pasqual, *Vindiciae Lull.* Tom. I, p. 384—403. Die Echtheit derselben steht nicht unzweifelhaft fest; da dieselbe aber andrerseits den Angaben lullischer Schriften und sonstiger Berichte nicht widerspricht, so dürfen wir in ihr wohl die Tradition erblicken, wie sie sich um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts entwickelt hatte.

[2] Lafuente nimmt das Jahr 1228 an. Vgl. M. Lafuente, *Historia general de España.* Tom. V, p. 409. Zur Erklärung dieser Verschiedenheit ebd. Anm. 1.

daselbst ansässig gemacht. Hier erblickte Raymund das Licht der Welt, doch läßt sich das Jahr seiner Geburt nicht genau bestimmen. Wohl hat Pasqual [1] auf Grund einiger Angaben, die Lullus im *Liber magnus contemplationis* und in mehreren anderen Schriften macht, das Jahr 1232 als Geburtsjahr nachzuweisen gesucht; aber er muß zu seiner Beweisführung die Texte, auf welche er sich stützt, so sehr pressen und daneben so viele Kunstgriffe anwenden, daß die von ihm festgehaltene Zeitangabe doch zu gesucht erscheint. Mehr läßt sich mit Sicherheit kaum nachweisen, als daß die Geburt Raymunds in die Mitte der dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts zu verlegen ist [2].

Seine erste Jugendzeit verlebte Raymund am Hofe des Königs Jakob I. von Aragonien (Jaime I. el Conquistador); später erhielt er das Amt eines Seneschall bei dessen gleichnamigem Sohne, dem nachmaligen König Jakob von Mallorka.

Die Bildung, welche Lullus während seiner Jugendzeit sich aneignete, war jedenfalls keine gelehrte. Aber wenn auch die *Informatio Archiepiscopi Tarraconensis* ihn „generali scientiarum et liberalium artium ignorantia gravatus" nennt, so dürfen wir doch nicht annehmen, daß er seine Jugendjahre ganz im Nichtstun durchlebt habe. Am Hofe erzogen, wurde er eben in die höfische Bildung jener Zeit eingeführt und eignete sich auch die höfischen Sitten und Gepflogenheiten des 13. Jahrhunderts an; diesen blieb er treu als Seneschall, und auch der Ehestand, in den er inzwischen getreten war, brachte hierin keine Änderung. Es war die Zeit, in welcher der Minnesang an den Höfen in Blüte kam, und diese Beteiligung am Tun und Treiben der Minnesänger mit seinen guten Seiten, aber auch mit seinen Auswüchsen und Freiheiten ist wohl gemeint, wenn die *Vita coaetanea*, deren Bericht hier einsetzt, von Raymund sagt,

[1] *Vind. Lull.* Tom. I, p. 13—16.

[2] Die *Informatio Archiep. Tarrac.* sagt: „non diu post acquisitionem illius insulae (Majorka ist gemeint) super Mauros die ultima anni 1229 celebratam natus; et quidem sub sanctae memoriae Gregorio Papa IX. adeoque non solum ante Dominum Papam Alexandrum IV., sed et ante Dominos Papas Innocentium IV. et Coelestinum IV." (Pasqual, *Vind. Lull.* Tom. I, p. 385). Der letztere Zusatz hat offenbar den Zweck, Verwechslungen unseres Raymundus mit anderen Trägern dieses Namens entgegenzutreten oder vorzubeugen.

daß er „iuvenis adhuc in vanis cantilenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis saeculi deditus esset nimis“ [1]. Wenn Lullus selbst in späteren Schriften sich ziemlich mißfällig über sein Jugendleben ausspricht, so ist dabei zu bedenken, daß ein solches Urteil von der viel ernsteren Lebensauffassung diktiert ist, der er sich inzwischen zugewandt hatte. Er war gewiß nicht besser, aber wohl auch nicht schlechter als andere Personen aus seinem Milieu. Es ist ebenso verfehlt, wenn man seine Verstandesbildung auf das tiefste Niveau herabzudrücken sucht, wie es unangebracht ist, ihn nach der ethischen Seite hin als den Ausbund aller Lasterhaftigkeit hinzustellen, besonders wenn es zu dem Zweck geschieht, damit seine spätere übernatürliche Erleuchtung und Bekehrung in desto wunderbarerem Lichte erstrahle.

III. Kapitel.

Sinnesänderung. Lebensaufgabe.

Mitten in seiner Troubadourtätigkeit, während er mit der Abfassung eines Liebesgedichtes beschäftigt ist, wird Raymund aufgeschreckt durch die Erscheinung des Gekreuzigten, welche sich in den folgenden Tagen noch viermal wiederholt.

Es hat für uns kein Interesse, in den Streit über das Wesen und den Charakter dieser Visionen einzugreifen; für unseren Zweck ist nur die Wirkung von Bedeutung, die sie auf Raymund ausübten. Dieser betrachtete das Vorkommnis als eine übernatürliche Mahnung, eine andere Lebensweise zu beginnen, und mit dem nämlichen Feuereifer, mit dem er bisher dem Minnedienst gehuldigt, strebt er jetzt, diesem Ruf zu folgen. Er geht mit sich zu Rate, wie er Gott am besten dienen könne, und das Resultat seiner Erwägungen ist ein dreifaches: bei der Bekehrung der Ungläubigen das Martyrium zu finden, ferner ein Buch gegen die Irrtümer der Ungläubigen zu schreiben und endlich beim Papst und den christlichen Fürsten auf die Errichtung von Häusern hinzuarbeiten, in welchen geeignete Personen zum Zweck einer erfolgreichen Missionstätigkeit die Sprachen der Ungläubigen, nament-

[1] cap. I, 1. (*Acta SS.* tom. cit. p. 661.)

lich das Arabische, erlernen sollten. Unter diesen Ungläubigen, gegen die seine Pläne gerichtet sind, versteht er namentlich die Sarazenen, die arabische Bevölkerung, deren Vorherrschaft auf den Balearen zwar gebrochen, die aber doch nicht gänzlich verschwunden war, die sodann in Spanien überall unter den Christen lebte und die besonders das nördliche Afrika bewohnte[1].

Hier taucht zum erstenmal das Ziel auf, welches Lullus nun während seines ganzen Lebens verfolgt. Man begegnet diesen Plänen von jetzt ab auf Schritt und Tritt, manchmal in modifizierter Form, aber immer mit dem einen Grundgedanken, der auch hier schon jenem dreifachen Plan zugrunde liegt: dem Einfluß entgegenzuarbeiten, den das Arabertum auf das christliche Abendland ausübte.

Lullus verhehlte sich keineswegs die Schwierigkeiten, welche der Ausführung seines Entschlusses im Wege standen. Aber mit jener Entschiedenheit, die ihn auch in der weiteren Verfolgung des einmal gesteckten Zieles so sehr auszeichnet, trifft er alsbald Vorkehrungen, dieselben zu überwinden.

Vor allem ist es der Mangel wissenschaftlicher Bildung, der ihm Sorge bereitet. Daher beschloß er, sich nach Paris zu begeben, um dort das in der Jugend Versäumte nachzuholen, und nur die Vorstellungen seiner Umgebung, besonders der Einfluß Raymunds von Peñaforte, konnten ihn von diesem Vorhaben abbringen. Er kehrte von den Wallfahrten, die er unternommen, wieder nach Majorka zurück, aber nicht um seinen Plan aufzugeben, sondern um dort wenigstens teilweise sich jene Ausbildung anzueignen, die ihm Paris hätte bieten sollen.

Noch ein zweites Hindernis mußte überwunden werden. Wenn die Kenntnis der Sprache der Ungläubigen notwendig war, um bei denselben mit Erfolg missionieren zu können, dann konnte auch er ihnen den Glauben nicht predigen, wenn er ihre Sprache nicht verstand. Daher nahm er sich zu gleicher Zeit einen arabischen Diener, um unter dessen Anleitung diesem Mangel abzuhelfen, und trotzdem er schon etwa 30 Jahre zählte, erreichte er

[1] „Saracenos, qui sua multitudine Christianos undique circumcingunt." *Vita coaet.* cap. I, 3. (*Acta SS.* tom. cit. p. 661.)

dennoch dabei eine solche Vollkommenheit, daß er imstande war, einige seiner Schriften arabisch abzufassen.

Raymunds Pläne sind nun keineswegs originell. Der Missionseifer, von dem er erfaßt wurde, blühte um diese Zeit besonders in den neugegründeten Orden der Franziskaner und Dominikaner. Der Ordensgeneral der letzteren, Raymund von Peñaforte, wußte auch den aragonischen Hof für den Gedanken der Missionierung zu gewinnen, und eine solche Bewegung konnte unserem Raymundus Lullus wohl nicht entgehen, auch wenn ihm das Hofleben keine Zeit ließ, sich mit diesen religiösen Fragen näher zu befassen. Aber auch der Gedanke, Studienhäuser zur Erlernung der Sprachen zu gründen, war nicht neu. Gerade im Dominikanerorden finden wir schon frühzeitig eine dahin zielende Bewegung. Schon das spanische Provinzialkapitel, das 1250 zu Toledo abgehalten wurde, bestimmte eine Anzahl von Ordensmitgliedern für das Studium des Arabischen [1]. Eine gleiche Verordnung erließ das Generalkapitel zu Valenciennes im Jahre 1259 [2]. Möglicherweise wurde Lullus zu dem Entschluß, ein Buch gegen die Ungläubigen zu schreiben, gleichfalls durch Beispiele angeregt, die er vor Augen hatte. Thomas von Aquino hatte ja zu dem gleichen Zwecke im Auftrage seines berühmten Ordensgenerals die *Summa contra gentiles* abgefaßt, und wenn die in neuester Zeit aufgestellte Behauptung richtig ist, daß Raymund Martini einen Teil seines *Pugio fidei* bereits vor der *Summa contra gentiles* geschrieben habe [3], so konnte Lullus auch davon Kenntnis haben.

IV. Kapitel.

Die Ars generalis.

Das erste, was Raymund von seinen Plänen in Ausführung brachte, war die Schrift gegen die Ungläubigen, die *Ars generalis*.

[1] Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs.* t. I (Paris 1903), p. 519.

[2] *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Historica.* t. III (Acta Capitulorum generalium. Vol. 1), p. 98 (rec. fr. B. M. Reichert. Romae 1898).

[3] Miguel Asin, *El averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino.* Zaragoza 1904.

Nachdem er neun Jahre lang sich dem Studium der Grammatik und der arabischen Sprache gewidmet, zog er sich auf den Berg Randa in die Einsamkeit zurück. Hier nun, so erzählt die *Vita Anonymi*, erleuchtete Gott seinen Geist, „dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium“ [1]. Die Frage nach dem Ursprung des Buches scheidet hier völlig aus. Was man auch immer unter forma und modus, die auf übernatürlichen Einfluß zurückgeführt werden, verstehen mag, die Worte der *Vita* wie zahlreiche diesbezügliche Andeutungen in den Schriften Lulls können nur den dem Mittelalter ganz geläufigen Sinn haben, wonach das unmittelbare Ergebnis eigenen Forschens und Nachdenkens einer höheren Ursache zugeschrieben wird. Für uns ist nur die Tatsache von Bedeutung, daß dieses gegen die Ungläubigen gerichtete Buch kein anderes ist als die viel gerühmte und noch mehr geschmähte *Ars generalis*. In ihr glaubte Lullus ein Mittel gefunden zu haben, das mit Erfolg zur Verteidigung des Glaubens in Anwendung gebracht werden könnte. Wie hoffte er nun dieses Ziel zu erreichen? Die *Vita coaetanea* sagt: „Coepit ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem, sub qua arte plures . . . fecit libros, in eisdem multum generalia principia ac magis specifica, secundum capacitatem simplicium, prout experientia eum docuerat, explicando“ [2].

Das Wesen der *Ars generalis* machen demnach die „principia“ aus, welche derselben zugrunde liegen und in ihr erklärt werden sollen. Ein Teil dieser principia stellt sich nun zunächst dar als eine Reihe abstrakter Begriffe, und diese sind es, von welchen sich Raymund im Kampfe gegen den Unglauben einen Erfolg verspricht. Sie bilden den eigentlichen Kern nicht bloß der *Ars lulliana*, sondern des ganzen lullischen Systems.

Daneben muß aber in Erwägung gezogen werden, zu wessen Gunsten Lullus seine *Ars* ausgesonnen hat. Das gewöhnliche Volk, das mitten unter den Ungläubigen lebt und unter deren beständigen Einwürfen gegen den christlichen Glauben zu leiden hat, ist es in erster Linie, dem der apologetische Zweck der *Ars ge-*

[1] cap. II, 10. (*Acta SS*: tom. cit. p. 663.)
[2] cap. II, 10. (*Acta SS*. p. 663.)

neralis zugute kommen soll. Ihm wollte Raymund damit ein Mittel an die Hand geben, sich dieser Angriffe zu erwehren, aber zugleich sich selbst und den Gegnern Rechenschaft über die Wahrheit seines Glaubens abzulegen. Sollte dieser Zweck erreicht werden, dann mußte das Volk mit diesen abstrakten Begriffen umgehen lernen; daher ist ein anderer Teil der principia mehr praktisch gehalten. In diesem Teil wird in einer vielleicht traditionell festgelegten Reihenfolge eine Anzahl von Fragen angegeben, nach welchen ein Gegenstand untersucht werden kann, es werden die Subjekte näher bezeichnet, auf welche diese Fragen Anwendung finden sollen, es wird eine Anleitung gegeben, wie man dieselben auch auf das moralische Gebiet übertragen könne.

So stellt sich die *Ars* zunächst dar als eine Art heuristischer Methode, durch welche auch Ungeschulten, die über vorgelegte Zweifel und Einwürfe nicht selbständig zu entscheiden vermochten, auf schematischem Wege Gedanken aufgedrängt werden mußten.

Diese beiden Prinzipienreihen, die abstrakten Begriffe sowie die praktische Anleitung, mit denselben umzugehen, sollen endlich noch eine weitere Unterstützung finden in der eigenartigen äußeren Technik, welche Lullus seiner *Ars* beigegeben hat. Die Kreise und geradlinigen Figuren, deren er sich bediente, sollen einerseits noch eine weitere Nachhilfe sein, um die konkreten Fragen, die eine Lösung verlangten, zu den abstrakten Begriffen in Beziehung zu bringen, andrerseits aber mag Raymund damit wohl auch die Absicht verbunden haben, den Inhalt jener abstrakten Begriffe in symbolischer Weise zur Anschauung und so dem Verständnis näher zu bringen. Ob diese mechanische Darstellung eine geeignete Methode war, dieses Ziel zu erreichen, mag dahingestellt sein; aber sicher war es ihre Aufgabe nicht, sich ihren wissenschaftlichen Gehalt selbst zu konstruieren, die Prinzipien, die zur Verteidigung des Glaubens dienen sollen, selbst zu finden. Dieser Inhalt der *Ars generalis* steht vielmehr der äußeren Form als etwas ganz Selbständiges gegenüber; er mag durch eigenes Nachdenken gefunden oder aus irgend welchen Quellen geschöpft sein, aber jedenfalls ist er von außen her in die, vielleicht starre, Form der *Ars* hineingegossen, oder besser, hineingezwängt. Und die *Ars* soll keine Maschine sein, welche an Stelle des Denkens das

Drehen von Kreisen setzt. Wer der Vernunfterkenntnis eine so hohe Stellung einräumt, wie Lullus es getan, der wäre ein psychologisches Rätsel, wenn er daneben von einem äußeren Mechanismus, von der bloßen Kombination allgemeiner Begriffe, einen erkenntnistheoretischen Fortschritt erhoffen wollte. Vielmehr soll jene *Ars* das endgültige, fertige Resultat menschlichen Denkens und Forschens denjenigen in einer leicht faßlichen Form bieten, welche selbst nicht imstande sind, sich im einzelnen Fall die Verteidigungsgründe für ihren Glauben zurecht zu legen. In dieser Hinsicht verfolgt also die *Ars generalis* neben dem apologetischen noch einen populär-didaktischen Zweck. Darum hat Lullus auch stets an seine *Ars* die verbessernde Hand angelegt, sie nach verschiedenen Gesichtspunkten bearbeitet und den anfangs allzu komplizierten Apparat derselben schon bald vereinfacht [1].

Die lullische Methode ist in dieser Beziehung tatsächlich eine *Ars*, weil sie eine, wenn auch symbolische, so doch immerhin künstliche Anordnung eines bestimmten wissenschaftlichen Stoffes darstellt; sie ist auch eine *Ars generalis*, aber nicht deswegen, weil man vermittelst derselben Aufschluß über alle möglichen Fragen und Probleme erhalten kann, sondern weil sie sich stützt auf die *principia generalia*.

Wenn Lullus, wie oben angedeutet wurde, sein System nicht auf einmal durch plötzliche Erleuchtung von oben empfangen hat, wenn dasselbe vielmehr die Frucht eigener Arbeit ist, so taucht die Frage auf, wann er denn dasselbe ausgebildet habe. Die Antwort darauf scheint nicht allzu schwierig. Es ist kaum anzunehmen, daß Raymund während seines neunjährigen Aufenthaltes auf Majorka sich ausschließlich dem Studium der lateinischen und arabischen Sprache hingegeben habe [2]. Vielmehr hatte

---

[1] Die *Vita coaet.* bemerkt cap. II, 14 (*Acta SS.* p. 663), daß Lullus während seines Aufenthaltes in Montpellier die *Ars inventiva veritatis* fertiggestellt habe, „ponendo in ipso libro, nec non et in omnibus aliis libris quos ex tunc fecit, quattuor tantum figuras, resecatis seu potius dissimulatis, propter fragilitatem humani intellectus quam fuerat expertus Parisiis, duodecim figuris ex sexdecim quas posuerat in Arte sua."

[2] Hier ist noch die Nebenfrage zu erörtern, ob Lullus überhaupt Latein verstanden habe. Der ungenannte Verfasser der „*Vorstudien über das Leben des Raymundus Lullus*" (Bonner „*Zeitschrift für Philosophie u. kath. Theologie*", 1852, Heft 83) neigt (*l. c.* p. 62 ff.) der Ansicht zu, daß Lullus weder vor noch

er hier Muße genug, sich in die Scholastik einführen zu lassen und zu gleicher Zeit in den Ideenkreis arabischer Philosophie und Theologie sich einzuleben und sich so die Waffen für den geplanten Kampf gegen den Arabismus herzurichten. Im täglichen Umgang bot sich ihm Gelegenheit, die Einwürfe der Ungläubigen gegen das Christentum näher kennen zu lernen, sich in der Zurückweisung derselben zu schulen und so allmählich ein System christlicher Religionsphilosophie auszubauen, das den Gegensatz zum Arabismus bilden sollte.

Die *Vita coaetanea* erwähnt allerdings außer dem angeführten Sprachenstudium von all dem nichts, sondern geht über den genannten Zeitraum von neun Jahren nach einigen nebensächlichen Bemerkungen stillschweigend hinweg. Es ist nun keineswegs das Bedürfnis, diese verhältnismäßig lange Frist mit einer entsprechenden Tätigkeit seitens Lulls auszufüllen, welches jene Vermutungen aufgedrängt hat; vielmehr haben andere Gründe dazu geführt.

In der alten Biographie wird nämlich erzählt, daß bald nach dem einsamen Leben auf dem Berg Randa der König von Majorka [1], „audito, quod Raymundus iam fecisset multos libros" [2], Lullus nach Montpellier kommen und dessen Bücher hier durch einen Franziskaner prüfen ließ. Vorzüglich war es der *Liber magnus contemplationis*, der das Lob des Examinators fand. Da nun

nach seiner Bekehrung die Sprache der Gelehrten verstanden habe. Dabei stützt er sich auf eine Stelle der *Vita*, welche sagt, „utpote qui nec etiam de grammatica aliquid forte nec minimum didicisset" (cap. I, 3. *Acta SS.* p. 661) und faßt hier *grammatica* ausdrücklich in der Bedeutung von „lateinische Sprache". Er übersieht aber, daß weiter unten (cap. I, 7. *Acta SS.* p. 662) von dem Aufenthalt Lulls auf Majorka gesagt ist: „et sic in eadem civitate didicit partem de grammatica." Wenn Lullus auch bisweilen zugesteht, daß er Latein nicht verstehe, so ist damit ein solcher Grad von Kenntnis des Lateinischen gemeint, der ihm die Übersetzung seiner katalonischen Schriften ermöglicht hätte; so in der Einleitung zu *Els cent noms de Deu*: „Perque eu, Ramon, supplich al sant Pare Apostolich é als senyors Cardenals qu' el fassen pausar en lati, car eu no li sabria pausar, per ço car ignor grammatica." Vgl. Roselló, *Obras rimadas de Ramon Lull.* Palma 1859, p. 201. Das schließt aber nicht aus, daß er in den Grundbegriffen der lateinischen Sprache unterrichtet war.

[1] Es ist der Sohn Jakobs I. von Aragonien, der hier den Titel König von Majorka führt.

[2] cap. II, 12. (*Acta SS.* p. 663.)

dieses Ereignis spätestens in das Jahr 1276 zu verlegen ist, seine „Bekehrung“ aber gegen die Mitte der sechziger Jahre stattfand, so bleibt keine genügende Zeit übrig, welche das Entstehen dieser Schriften, namentlich des umfangreichen *Liber contemplationis* [1], erklären würde, wenn man nicht annimmt, daß Lullus schon vorher an denselben gearbeitet habe. Dazu kommt, daß der *Liber contemplationis in Deum* nicht etwa, wie der Titel vermuten lassen könnte, eine Sammlung mystisch-asketischer Reflexionen und Ergüsse darstellt, sondern, allerdings in der Form eines Gespräches mit Gott, sich als eine Art Summe des gesamten theologisch-philosophischen Wissens Raymunds präsentiert, worin die Ansichten der philosophi antiqui kritisiert und die Meinungen der arabischen Denker besprochen werden. Besonders ist es das ganze Kapitel 187 „De modo disputandi de fide“, welches eine Fülle von Ratschlägen erteilt, die nur aus längerer praktischer Erfahrung hervorgegangen sein können; und wenn Lullus das selbst befolgt hat, was er hier anempfiehlt [2], so ist es überaus wahrscheinlich, daß in dieser Zeit schon manche Schriften kurz skizziert wurden, welche erst später die endgültige Form erhielten.

V. Kapitel.

Äußere Tätigkeit Lulls.

Mit der Abfassung der *Ars generalis* war das Lebenswerk Raymunds noch nicht abgeschlossen, ja auch der eine Zweck, dem sie dienen sollte, noch lange nicht erreicht; es wurde schon oben gesagt, daß die *Ars* der Verbesserung und des Ausbaues bedurfte, und namentlich war es nötig, die Kenntnis derselben in weitere Kreise zu tragen.

Die rastlose Energie, welche Lull charakterisiert, trieb ihn indes bald auch zur Ausführung seiner weiteren Entschlüsse. Das Zusammentreffen mit dem König Jakob von Mallorka in Mont-

[1] Derselbe umfaßt in der Salzingerschen (Mainzer) Folio-Ausgabe die beiden Bände IX. und X.

[2] cap. 187, n° 3: „Quicquid in principio concordetur et concedatur ab ambabus partibus, oportet scribi, ne in fine, quando veniat conclusio, possit negari.“ Ed. Mogunt. t. IX, p. 454.

pellier bot ihm hiezu die erste Gelegenheit. Er wußte den Fürsten für die Gründung des Klosters Miramar auf Mallorka zu gewinnen, in welchem beständig dreizehn Franziskanerbrüder dem Studium der arabischen Sprache obliegen sollten, um nach dessen Vollendung von hier aus ihre Missionsreisen anzutreten[1]. Es scheint, daß die Gründung alsbald bewerkstelligt wurde, denn als Johann XXI. dem Kloster unter dem 17. Oktober 1276[2] die Bestätigungsurkunde ausstellte, war dasselbe mit der entsprechenden Anzahl von Brüdern bereits besetzt[3]. Daß Lullus sich selbst längere Zeit in der neuen Gründung aufgehalten habe, ist lediglich eine Vermutung, die sich darauf stützt, daß die *Vita Anonymi* über die nächsten zehn Jahre keinerlei Angaben macht. Aber immerhin erscheint diese Annahme noch begründeter als der Versuch verschiedener Biographen, nach welchen Raymund in dieser Zeit fast die ganze damals bekannte Welt durchreist hätte[4]. Die Erzählung *Blanquerna,* deren Einzelheiten diesen Aufstellungen zugrunde liegen, ist doch zu sehr Roman, als daß die darauf aufgebauten Konstruktionen für historische Wahrheit gelten könnten.

Dagegen entfaltet Lullus vom Jahre 1287 an eine unermüdliche Tätigkeit, um seine Pläne nach und nach ins Werk zu setzen. Von jetzt ab ist er tatsächlich fast beständig auf der Wanderung; er reist von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, um überall

[1] Die Bemerkung der Bonner *„Zeitschrift für Philos. u. kath. Theologie“* (1852. Heft 83, S. 68), daß Raymund in keinem seiner Werke sich über die Gründung dieses Klosters äußere, ist irrig. In dem Gedicht *„Lo Cant de Ramon“* heißt es:

> Lo Monastir de Miramar
> Fiu á frares menors donar,
> Per Sarrahins á preycar.

(Roselló, *Obras rimadas.* Palma 1859, p. 365.)

[2] XVI. Kal. Novembr., nach Reg. Vat. Joh. XXI. ep. 53 (vgl. Stapper, *Papst Johannes XXI.* Münster 1898, S. 101). Das *Bullarium Franciscanum* tom. III ad ann. 1276 hat XVI. Kal. Oct.; Wadding, *Annales Min.*, tom. VI, p. 436 XVI. Kal. Dec.

[3] „Per ministrum provincialem huiusmodi fratrum numerus iam est ad hoc per Dei gratiam constitutus et inibi per eosdem laudabiliter studio insistitur memorato.“ (*Bull. Franc., l. c.*)

[4] So z. B. Pasqual, *Vind. Lull.* I cap. 14 (p. 128 ff.); Roselló, *Obras rimadas* p. 51 ff.; André, *Le bienh. R. Lulle,* cap VII. Dagegen erwähnt Perroquet, *Apologie de la vie et des œuvres du bienh. R. Lulle* (Vendosme 1667) von diesen Reisen noch nichts.

für seine Ideen Propaganda zu machen und seine *Ars generalis* weiter zu verbreiten, er sucht auf kirchenpolitische Verhältnisse Einfluß zu gewinnen, um auf diesem Wege zum Ziel zu kommen, und er geht daneben noch selbst in die Missionsgebiete, um der Verkündigung des christlichen Glaubens zu dienen.

Zuerst begibt sich Raymund nach Rom, um bei der päpstlichen Kurie die Gründung weiterer Studienklöster nach dem in Miramar geschaffenen Vorbilde durchzusetzen. Vielleicht setzte er eine besondere Hoffnung auf den damals regierenden Papst Honorius IV., der im Jahre vorher (23. Jan. 1286) schon in einem Briefe an den Kanzler von Paris für die Pflege der orientalischen Sprachen zum Zweck der Missionierung eingetreten war [1]. Aber als Raymund nach Rom kam, war Honorius IV. tot (gest. 3. April 1287) [2], und so hatte er wenig Aussicht auf Erfolg. Daher machte er sich auf den Weg nach Paris, wo er frühestens im Dezember 1288 [3] eintraf.

In Paris nahm Lullus nicht bloß Veranlassung, den allgemeinen Studienbetrieb an der Universität kennen zu lernen, sondern vor allem lag ihm die Verbreitung seiner *Ars generalis* am Herzen. Mit Erlaubnis des Kanzlers Berthold trug er dieselbe öffentlich vor, allerdings wie es scheint, mit wenig Erfolg; denn auf Grund dieser Vorlesungen nahm er in Montpellier, wohin er sich von Paris aus gewandt hatte, die schon oben erwähnte Vereinfachung derselben vor. In Montpellier glückte es ihm, ein Empfehlungsschreiben des damaligen Franziskanergenerals Raymundus Gaufredi zugunsten seiner *Ars* zu erlangen [4]. Hatte

[1] Potthast, *Reg. Pont.* 22 355; Prou, *Les régistres d'Honorius IV*, col. 211, n⁰ 274.

[2] Pasqual (*Vind. Lull.* t. I p. 165), Roselló (*Obras rimadas*, p. 56 f.) und André (*Le bienh. R. Lulle*, p. 117) nehmen hier einen Fehler in der *Vita* an und lassen Lullus bereits 1285 nach dem Tode Martins IV. nach Rom kommen. Auf sein Betreiben hätte dann Honorius den erwähnten Brief ausgefertigt und Lull denselben nach Paris überbracht. Diese Annahmen beruhen alle auf der irrigen Voraussetzung, daß die Reise nach Paris spätestens 1287 erfolgt sei.

[3] Denifle hat schon (*Chartul. Univ. Paris.* II, 1 p. 23 f.) auf Grund der von ihm dort sub n⁰ 550 und 551 mitgeteilten Briefe Nicolaus' IV. an die beiden Kanzler Nic. de Nonancuria und Bertholdus die irrige Ansicht der *Hist. littéraire* (t. 29, p. 14, A. 1) berichtigt.

[4] Wadding, *Ann. min.* t. VI ad ann. 1290, n⁰ 18. Der Text ist abgedruckt in der Bonner *„Zeitschrift für Philos. u. kath. Theol."* 1852 (Heft 83, S. 107).

Lullus sich um den Orden der minderen Brüder schon dadurch verdient gemacht, daß er die Gründung des Klosters Miramar veranlaßte, so scheint er auch sonst demselben sehr gewogen gewesen zu sein; denn in dem erwähnten Schreiben wird er „amicus ordinis et devotus ab antiquo in relevandis fratrum nostrorum inopiis gratiosus et in subsidiis sollicitus et attentus“ genannt. Daher werden die Provinziale angewiesen, ihn überall gut aufzunehmen; den Brüdern aber, welche Lust dazu haben, soll Gelegenheit gegeben werden, die von ihm gelehrte *Ars*, „per quam convincere nititur infideles“, zu hören.

Vielleicht im Vertrauen auf eine solche Empfehlung geht Raymund abermals nach Rom, um am päpstlichen Hofe wegen der Errichtung von Studienhäusern vorstellig zu werden. Da er aber wenig Entgegenkommen findet, so begibt er sich nach Genua, um von hier aus selbst eine Missionsreise anzutreten. Im September 1292 treffen wir ihn in Tunis, aber bereits im Januar 1293 befindet er sich wieder in Neapel, wo er bis zur Wahl Cölestins V. sich aufhält. Dem neuen Papste überreichte er hier eine Bittschrift, worin er der Kurie die Forderungen unterbreitet, die nach seiner Ansicht zur Missionierung der nicht christlichen Welt notwendig erfüllt werden mußten. Hatte er früher den Gedanken, Studienhäuser zu gründen, ganz allgemein zur Erwägung gestellt, so machte er jetzt praktische Vorschläge zur Subventionierung derselben; dazu regte er noch einen neuen Kreuzzug zur Eroberung der heiligen Stätten an und gab besondere Anweisungen über die Art und Weise, wie bei der Missionstätigkeit am zielbewußtesten vorgegangen werden könne [1]. Ob die Erfolglosigkeit dieses Schrittes in der kurzen Regierungszeit Cölestins ihren Grund hatte oder in der geringen Begeisterung, die man überhaupt am römischen Hofe seinen Bestrebungen entgegenbrachte, läßt sich wohl nicht genau sagen, aber das Letztere ist wahrscheinlicher. Mit dem Fall von Akkon (1291) war die letzte der Errungenschaften, welche die Kreuzfahrer im hl. Land gemacht hatten, verloren gegangen. Dieses traurige Resultat ver-

[1] Die Petition bildet den Schluß seiner *Disputatio quinque hominum sapientum*. Opera, ed. Mogunt. tom. II, *Liber de V. Sapientibus*, p. 50 f. Bei Pasqual ist sie abgedruckt tom. I, p. 207 f.

mochte zwar nicht, jene Bewegung, welche zwei Jahrhunderte lang das christliche Abendland in gespannter Erregung erhalten hatte, mit einem Schlag zu unterdrücken; aber es scheint doch bei den maßgebenden Kreisen die Erkenntnis gezeitigt zu haben, daß neue Opfer ebenso nutzlos gebracht würden wie die bisherigen; an Stelle der Begeisterung trat, wenn auch nur vorübergehend, eine gewisse Resignation [1], und so mochten die mit dem neuen Kreuzzugsplan verbundenen früheren Vorschläge in Bausch und Bogen als Phantastereien angesehen und behandelt werden. Daher ist es auch begreiflich, daß eine Petition ähnlichen Inhalts sowie die Widmung der in Rom verfaßten Schrift „*De articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis Christianae*" an den folgenden Papst Bonifaz VIII. ebenso resultatlos blieben.

Was die kirchlichen Behörden nicht gewähren konnten oder wollten, das hoffte Lullus mit Hilfe anderer Kreise zu erreichen. Vor allem waren es die weltlichen Fürsten und die Universität Paris, die er zur Ausführung seiner Pläne heranzuziehen gedachte. So kehrte er denn Rom den Rücken, um sich nach Paris zu begeben. Freilich fand er hier nicht bloß solche, auf deren Unterstützung er bauen zu dürfen glaubte, sondern er gewahrte auch, wie sehr der arabische Geist, den er in auswärtigen Missionen zu bekämpfen suchte, daheim die christliche Wissenschaft schon infiziert hatte: seine „*Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas*" stellt die erste Abrechnung mit den christlichen Averroisten dar. Dagegen suchte er die theologische Fakultät in verschiedenen Schriften für sich zu gewinnen und auch den König Philipp den Schönen schriftlich und mündlich seinen Plänen günstig zu stimmen.

Die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen verleidete ihm auch Paris, und nach einem vorübergehenden Besuch seiner heimatlichen Insel unternahm er 1301 eine Missionsreise in den Orient, nach der Insel Cypern und dem Festland von Kleinasien.

---

[1] Lullus sucht wenigstens in seiner Bittschrift Gründe dagegen anzuführen: „Si dicitur, quod omnia ista fient, quando Deo placuerit, considerate (nämlich der Papst und die Kardinäle), utrum Deus velit finem quare creavit hominem etc. (Pasqual, *Vind. Lull.* t. I p. 208 Anm.)

Aber bereits im folgenden Jahre kehrt er wieder nach Europa zurück, wo sein Aufenthalt während der nächsten Zeit beständig zwischen Montpellier, Genua und Paris wechselt.

An den neuen Papst Benedikt XI. scheint Lullus sich nicht gewandt zu haben; dagegen setzte er alles in Bewegung, um Clemens V. seinen Ideen geneigt zu machen. Zuerst sollte, wie es scheint, Jakob II. von Aragonien bei einer Zusammenkunft mit dem Papste in Montpellier die Vermittlung übernehmen [1]. Hierauf begab sich Lullus noch an den Hof des Papstes nach Lyon, um in eigener Person seine Sache zu vertreten. Aber dem neuen Papste lagen gleichfalls andere Sorgen zu sehr am Herzen, als daß er auf diese weittragenden Ideen sofort hätte eingehen können.

Wie nach dem fruchtlosen Versuch bei Nikolaus IV. und nach seinem Mißerfolg in Paris, ging Lullus auch jetzt wieder, nachdem er bei Clemens V. kein Gehör gefunden hatte, ins Missionsgebiet, diesmal nach Marokko. Auch hier war sein Erfolg gering. Nur auf die Fürsprache eines einheimischen angesehenen Priesters dem Tode entronnen, wurde er in Bugia eingekerkert und schließlich des Landes verwiesen. Er fuhr nach Pisa, wo er die letzte Schrift, in welcher die Theorie seiner *Ars generalis* dargelegt wird, die *Ars magna generalis et ultima*, zu Ende führte.

[1] Lullus berichtet darüber am Schluß seiner *Disputatio Raymundi et Hamar Saraceni*: „Dictum est de ordinatione per quam mundus potest venire in bonum statum, et de hac materia largius sum locutus in libro de fine quem Dominus Papa habet, quem Dominus Rex Aragoniae misit ad eum, qui in Monte Pessulano obtulit suam personam, suam terram, suam militiam, suum thesaurum ad pugnandum contra Saracenos omni tempore quo placeret Domino Papae et Dominis Cardinalibus, et de hoc sum certus, quia ego ibi eram" (ed. Mogunt. t. IV lib. cit. p. 47). Es kann sich hier offenbar nur um die Zusammenkunft handeln, welche Clemens V. mit Jakob von Aragonien im Oktober 1305 hatte; denn der erwähnte *Liber de fine* wurde von Lullus im April 1305 zu Montpellier abgeschlossen; im November ist Raymund bereits in Lyon und kommt vor Mai 1308 nicht mehr nach Montpellier; die *Disputatio* aber, die seinen Bericht enthält, stammt schon vom April 1308. In der Tat wurde bei dieser Zusammenkunft über diesbezügliche Fragen verhandelt. So groß, wie man es nach den Worten Raymunds vermuten könnte, war freilich die Uneigennützigkeit des Königs keineswegs; dessen Eifer scheint mehr auf eigene Vorteile als gegen die Sarazenen gerichtet gewesen zu sein. Vgl. *Regestum Clementis V.* tom. I (Romae 1885) n° 223, 224 und 225.

Hier wußte er die Bürgerschaft für seine Pläne zu interessieren und sich sowohl in Pisa wie in Genua Empfehlungsbriefe an den Papst und die Kardinäle zu verschaffen. In letzterer Stadt versprach man ihm zur Ausführung seiner Ideen noch eine ansehnliche Summe Geldes, wobei es allerdings beim bloßen Versprechen geblieben zu sein scheint[1].

Trotz der Empfehlungsschreiben hatte ein abermaliger Versuch in der päpstlichen Residenz zu Avignon ebensowenig einen sichtlichen Erfolg wie die bisherigen Bemühungen. Raymund verlegte daher jetzt seine Haupttätigkeit nach Paris, um den Arabismus an der Stätte, wo er sich am meisten breit machte, am nachdrücklichsten zu bekämpfen. Dazu schlug er zwei Wege ein.

Theoretisch ging er in der Weise vor, daß er in zahlreichen Schriften teils direkt die Lehren der Averroisten als unhaltbar nachzuweisen suchte, teils durch positive Darlegung einzelner Probleme christlicher Philosophie und Theologie denselben entgegen arbeitete. Dazu kam noch seine öffentliche Lehrtätigkeit an der Universität, wobei es ihm diesmal besser als früher gelang, mit den Vorlesungen über seine *Ars* das Interesse weiterer Kreise für sich wach zu rufen. Allerdings scheinen auch die Gegner an der Arbeit gewesen zu sein, so daß Lullus sich genötigt sah, sich seine Lehre offiziell bestätigen zu lassen.

Aus dieser Zeit werden nämlich drei Aktenstücke erwähnt, welche Lullus für sich erwirkt haben soll. Das eine ist ein Gutachten der Universität Paris vom 10. Februar 1310[2], worin vierzig magistri die Orthodoxie der *Ars brevis* bezeugen; ein anderes vom 2. August 1310[3] enthält eine Empfehlung für Lullus von seiten des Königs Philipp selbst, während im dritten Schreiben (9. Sept. 1311)[4] der Kanzler die Rechtgläubigkeit der lullischen Lehre bestätigt. Man hat die Authentizität der Schriftstücke in Zweifel gezogen; aber auf Grund persönlicher Einsicht in ein Privileg Peters IV. von Aragonien, welches die drei Dokumente er-

[1] Mit Recht bringt Finke mit dem diesmaligen Aufenthalt in Genua den Brief in Zusammenhang, den Raymunds Freund, der Genuese Spinola, an Jakob II. richtete. Vgl. denselben bei Finke, *Acta Aragonensia* tom II nº 556. Berlin und Leipzig 1908, p. 878 f.

[2] *Chartul. Univ. Paris.* II, 1 nº 679 (p. 140 ff.).

[3] *Chartul.* II, 1 nº 684 (p. 144). [4] *Chartul.* II, 1 nº 691 (p. 148).

wähnt, hat Delisle[1] zugegeben, daß dieselben zum mindesten im Jahre 1369, in welchem das genannte Privileg ausgestellt wurde, existierten; er ließ aber die Frage offen, ob sie nicht um diese Zeit von den Lullisten gefälscht worden seien. Darauf zeigte Gaston Paris[2], daß dieselben, auch wenn man in ihnen Fälschungen sieht, nur kurze Zeit nach dem Datum, welches sie tragen, angefertigt sein können und zwar in Paris selbst. Denifle[3] will die Authentizität zugeben, hat aber das eine Bedenken, daß die Ausstellung dieser Gutachten nicht genügend motiviert erscheint in einer Zeit, in der Lulls Orthodoxie gar nicht angezweifelt wurde. Die Grundlage dieses Bedenkens Denifles scheint jedoch nicht haltbar zu sein. Man erwäge, daß es sich um eine Zeit handelt, in der alles Neue als verdächtig angesehen wurde. Nun kam Lullus, noch dazu ein Laie, der nicht bloß die eine oder andere fremdartige Theorie vortrug, sondern der nichts weniger anstrebte als die Beseitigung der bisherigen Methode, um seine *Ars* und mit ihr eine ganz neue und ungewohnte Terminologie an deren Stelle zu setzen. Dies mußte gewiß Grund genug erscheinen, um ihn wenigstens mit kritischen Augen zu überwachen. Nimmt man noch hinzu, daß Lullus, wie sich später ergeben wird, den Klerus seiner Zeit keineswegs immer glimpflich behandelte, so hat es durchaus nichts Verwunderliches an sich, wenn seine Gegner ihm zusetzten.

Es muß allerdings zugegeben werden: ein direkter Anhaltspunkt dafür, daß Lullus der Gegenstand solcher Angriffe gewesen sei, ergibt sich aus dessen Schriften nicht. Denn wenn unser Philosoph auch in der Regel am Ende seiner Schriften seine Rechtgläubigkeit beteuert und seine Werke der Zensur der Kirche unterwirft, so huldigt er dabei doch zu sehr einer häufigen Gepflogenheit seiner Zeit, als daß man daraus irgend welche Folgerungen ziehen könnte. Andererseits gibt doch auch die Art und Weise, wie Raymund etwaige Fehler und Verstöße gegen die Orthodoxie zu erklären sucht, zu denken[4]. Namentlich wäre

[1] *Journal des Savants,* 1896, p. 355.

[2] *Revue historique,* tom. 63 (1897), p. 375—377.

[3] *Chartul.* II, 1, n⁰ 679 Anm. 14 (p. 142); n⁰ 691 Anm. (p. 149).

[4] Als Beispiel diene der Schluß der Schrift „*De quattuordecim articulis fidei*“, ed. Mogunt. tom. II, p. 190: „Per gratiam et auxilium nostri altissimi,

es bei der Annahme, daß derselbe ganz unbehelligt geblieben sei, schwer verständlich, weshalb er hierbei ohne jeden Grund die Mahnung hinzugefügt haben sollte, ihn nicht einfach wegen seiner Ausdrucksweise zu verurteilen und zu schmähen, sondern Zweck und Bedeutung des Ganzen ins Auge zu fassen[1].

Oben (S. 29) wurde gesagt, daß Lullus zunächst theoretisch den Averroismus zu überwinden suchte. Daneben wollte er aber auch praktische Maßnahmen in Anwendung gebracht wissen. Hier greift er zum Teil alte Forderungen ohne weiteres wieder auf, teils sind seine Forderungen neu formuliert und ziemlich radikal gehalten. Die Erfahrung mochte ihn jedoch gelehrt haben, sich vom Ansehen der eigenen Person nicht allzuviel zu versprechen, und so war es denn die Autorität Philipps des Schönen, auf die er sich stützen wollte. Neben anderen Schriften ist es namentlich der *Liber natalis pueri Jesu*, worin er ihm seine Vorschläge unterbreitet.

Zuerst schärft er dem König selbst das Gewissen bezüglich seiner Pflicht als defensor fidei, der die Aufgabe habe, im eigenen Land alles zu verhüten, was dem christlichen Charakter desselben Eintrag tun könnte. Die nächste Aufgabe sei dann die, daß die Schriften des Averroës, welche so viel Unheil anstifteten und Tag für Tag die Quelle neuer Irrtümer werden, völlig verboten und beseitigt würden. Dagegen sollte in Paris Gelegenheit geschaffen werden, die Sprachen der Missionsländer zu studieren, damit das

gloriosi et omnipotentis Domini Dei explicit iste liber articulorum catholicae et orthodoxae fidei, in quo (ut subiunximus in primo prologo) si forte in aliqua parte vel partibus huius libri erravimus per improprietatem vel insufficientiam vocabulorum seu dictionum, vel per falsam aut debilem translationem sententiarum, sive per aliqua quaecunque illa sint, in quibus non erravimus scienter sed solum per ignorantiam, subicimus humiliter correctioni sacrosanctae Romanae Ecclesiae."

[1] So im Schlußkapitel seines „*Compendium artis demonstrativae*": „Si forte quaedam ad propositum non bene diximus congrue, eo quod nimis ardua sit materia vel quod a rectiloquio deviamus, suppliciter postulamus, quatenus in partem deteriorem interpretari non liceat, sed attendant diligenter quid de fine intento significare velimus; neminem enim mortalium arbitramur in dictis suis calumniari non posse . . . Unde consideramus, si forsan huic tam glorioso et sublimi negotio calumniatores affuerint, eos quidem ignorantiae suae velamen reddet excusatos, aut nostri et translatoris insufficientia et improprietate recti dicendi pariet unde valeant remordere." (cod. lat. mon. 10523 f. 119 v°.)

Beispiel der französischen Hauptstadt auch andere Städte zur Nachahmung dieser Einrichtung anrege. Endlich müßte der König beim Papste dahin vorstellig werden, daß alle Ritter-Orden zu einem einzigen vereinigt würden, um in dieser Geschlossenheit wirksamer den Kampf gegen die Ungläubigen aufnehmen und sicherer das hl. Land erobern zu können. Zugleich solle der Papst für die Aufbringung der nötigen Mittel Vorsorge treffen [1].

Auch für Lullus selbst bot sich bald Gelegenheit, noch einmal der kirchlichen Regierung seine Ideen vorzutragen. Als Clemens V. ein allgemeines Konzil nach Vienne einberufen hatte, begab sich auch Raymund dahin und legte der Kirchenversammlung seine Schrift „*De ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*“ vor, worin er ausführlicher als bisher die nötigen Reformvorschläge auseinandersetzt. Er begründet dieselben in der Einleitung mit den Gefahren, welche durch die Irrtümer der Juden, Sarazenen und Heiden sowie vieler Philosophen für den katholischen Glauben erwachsen seien; wolle das Konzil sich nicht der Lächerlichkeit preisgeben, dann müsse es den Zweck erfüllen, zu dem es einberufen sei, nämlich den Glauben zu schützen und die bestehenden Irrtümer zu beseitigen [2].

Einen eigenen Abschnitt der Schrift machen die zehn ordinationes aus, welche nach Raymunds Vorschlag das Konzil er-

[1] *Pii eremitae Remundi de natali parvuli pueri Jhesu liber.* impr. Parisiis per Guidonem Mercatorem. 1499. cap. 28, f. 66.

[2] „Multa enim mala principia sunt orta contra sanctam fidem catholicam, quae impediunt quod ipsa non sit bene cognita neque dilecta, ratione cuius sequitur magnum damnum et deviatio finis, quare mundus sit creatus; quae mala principia sunt infidelitates Judaeorum, Saracenorum, paganorum et errorum falsorum philosophorum et etiam cismaticorum falsorum Christianorum. Et quia concilium generale est mandatum apud Viennensem civitatem per Dominum Papam Clementem quintum et per reverendos Cardinales, et spero quod ipsum concilium sit factum per deum et propter deum, ut sancta fides catholica sit exaltata, et errores qui sunt contra ipsam sint destructi; aliter concilium esset in derisionem et extra finem deductum, quod esset valde magnum damnum et adeo ingratum, et illi qui hoc facerent poenas infernales expectant, quod absit. Verum propter hoc intendimus praesentare istum librum illis concilium generale facientibus, ut simus excusati in die iudicii per ipsum librum praesentatum, in quo multa bona sunt ordinanda et facienda.“ (*De ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens.* Cod. lat. mon. 10537, f. 36.)

lassen sollte; dieselben enthalten neben den bisherigen noch einige neue Forderungen, welche auf die Reform des kirchlichen Lebens Bezug haben; so wünscht er Bestimmungen über die Tracht der Kleriker [1], gegen die Wucherer [2] und über die Missionierung der in christlichen Ländern lebenden Nichtchristen [3].

War nun Raymund bisher auf kirchlicher Seite stets zurückgewiesen worden, so konnte er sich bei seinem diesmaligen Versuche eines nicht unbedeutenden, wenn auch nur teilweisen Erfolges erfreuen [4]. Er hatte seine alte Forderung nach Sprachenkollegien abermals erhoben [5], und das Konzil kam ihm in der

[1] ord. V: „. . . quod differentia existat inter habitum clericalem et saecularem, et hoc simpliciter, non mixtim; hoc pro tanto dico quod clericus nullo modo induat pannum rubeum nec viridem, et quod tonsura sit a parte ante et post rotunda, et quod nullus laicus portet tonsuram; et . . . quod cappa clericorum sit proportionata quoad longitudinem et etiam caputium, ut non sit magna perditio pannorum et vana gloria et in aliquibus hypocrisis.“ (Cod. lat. mon. 10537 f. 60 v⁰.)

[2] ord. VII: „. . . quod Christianus usurarius non potest facere testamentum neque sacramento eius crederetur, et quod (sit) omnino excommunicatus.“ (Cod. lat. mon. 10537 f. 61 r⁰.)

[3] ord. VIII: „Multi Judaei et etiam Saraceni sunt subditi christianis et maxime in Hispania; et ideo bonum, magnum et verum est quod Judaeis praedicetur in die Sabbati et Saracenis in die Veneris, quia in illis diebus est festum eorum.“ (Cod. lat. mon. 10537 f. 61 r⁰.)

[4] Man darf indes keineswegs Raymund das ganze Verdienst hiefür zuschreiben. Wurde schon oben (S. 18) darauf hingewiesen, daß Lullus die Anregung zu seinen Plänen nicht aus sich allein geschöpft hat, so ist hier noch besonders zu betonen, daß gerade in der Zeit vor dem Konzil auch noch von anderer Seite für die Verwirklichung der von Lullus vertretenen Ideen gearbeitet wurde. Petrus de Bosco (Pierre Dubois) hatte in seiner zwischen 1305 und 1307 verfaßten Schrift „*De recuperatione terrae sanctae*“ unter anderen die gleichen Forderungen erhoben, die Raymund zum Teil schon früher gestellt hatte und die er in seinem noch ungedruckten Traktat „*De acquisitione terrae sanctae*“ (1309) wie in seinem „*Liber natalis pueri Jesu*“ (1310) ebenfalls schriftlich niederlegte. Vgl. z. B. *De recuperatione Terrae Sanctae* (ed. Langlois, Paris 1891), p. 47 ff. (Studium der orientalischen Sprachen), p. 13 f. (Vereinigung der Ritterorden).

[5] ord. I: „Quod Dominus Papa et Reverendi Domini Cardinales faciant tria loca: unum Romae, alium Parisius et tertium in Toleta Civitate, in quibus addiscant sapientes, bene scientes philosophiam et theologiam, linguas infidelium, et quod sint devoti, ut moriantur propter Christum per exaltationem fidei, et quod vadant praedicare Evangelia per universum mundum, ut in Evangelio praeceptum est; et in illis locis sint tales homines in perpetuum addiscentes.

weitherzigsten Weise entgegen in der Bestimmung, daß am jeweiligen Sitz der römischen Kurie, ferner an den Hochschulen zu Paris, Oxford, Bologna und Salamanca die hebräische, arabische und chaldäische Sprache zu dem ausgesprochenen Zweck der leichteren Missionierung der Ungläubigen gelehrt werden sollte [1]. Auch die Vereinigung der Ritterorden zu einem einzigen neuen Orden hatte Lullus wieder gefordert und dazu den Eventualantrag gestellt, daß für den Fall der Aufhebung des Templerordens wenigstens das Vermögen desselben den übrigen Ritterorden zum Kampfe gegen die Sarazenen überwiesen werden sollte [2]. Daß das Konzil sich mit dieser Frage wenigstens befaßt habe, geht aus dem Schreiben hervor, welches Clemens V. an die Kuratoren und Administratoren von Templergütern richtete [3].

Mit der Reise nach Vienne bricht die *Vita coaetanea* ab und wir müssen Raymunds weitere Schicksale hauptsächlich an der Hand seiner Schriften verfolgen, in denen er zum größeren Teil Ort und Jahr der Abfassung, bezw. Vollendung angegeben hat.

Vielleicht noch während des Konzils, aber jedenfalls alsbald nach dem Schluß desselben begab er sich nach Montpellier, wo wir ihn im Mai 1312 antreffen. Bereits im Juli desselben Jahres befindet er sich auf Majorka, von wo er zuerst sich nach Messina begibt, um von hier aus seine letzte Missionsreise nach Tunis und der Berberei anzutreten. Er scheint selbst nicht mehr gehofft zu haben, lebend in die Heimat zurückzukehren; denn noch vor seiner Abreise von Majorka traf er in seinem am 26. April 1313 abgefaßten Testament genaue Bestimmungen über seine Hinterlassenschaft [4]. Das Martyrium, nach

quando unus bene fundatus mittetur ad praedicandum, ponatur alius. Tales autem homines convertent totum mundum, et hoc Deo adiuvante.“ (Cod. lat. mon. 10537 f. 59.)

[1] Vgl. *Clement.* lib. V. tit. I, de magistris, c. 1.

[2] Vgl. Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens I. S. 358.

[3] Vgl. Hefele, *Konziliengesch.* Bd. 6, S. 469. Das Schreiben selbst siehe bei Raynald, *Annal.*, ad ann. 1312, n° 6. Ferner vgl. Finke a. a. O. S. 345 ff.

[4] Zum erstenmal wurde Lulls Testament veröffentlicht 1894: *El testamento de Ramon Lull y la escuela luliana en Barcelona;* memoria leida en la real academia de buenas letras en la sesion ordinaria celebrada el dia 15. de enero de 1894 por D. Francisco de Bofarull y Sans. Barcelona 1896. Es ist auch abgedruckt im *Boletin de la Real Academia de la historia* XXX (1897, Madrid), p. 91—93.

dem er sich so sehr gesehnt, sollte er endlich finden. Nach der Tradition wurde er von den Ungläubigen gesteinigt, aber von einigen christlichen Kaufleuten noch lebend angetroffen und nach Majorka zurückgebracht. Angesichts seiner heimatlichen Insel soll er am 29. Juni 1315 den Geist aufgegeben haben[1].

[1] Gaston Paris hat (*Revue historique* tom. 63, p. 375 ff.) auf eine Notiz aufmerksam gemacht, welche im Widerspruch zur Tradition stehen soll. Wie die *Hist. litt.* (tom. 29, p. 370) anführt, trägt ms. 16432 des British Museum, welches die von Lullus 1313 verfaßte „*Consolacio d' ermita*" enthält, am Schluß die Bemerkung. En l' any de Nostre Senyor MCCCXV fina sos dies Ramon Lull en la ciutat de Mallorques, segons es stat estrobat en un libre molt antic en lo peu del devant dit libre o tractat de Consolacio d' ermita." Dabei scheint G. Paris anzunehmen, daß Raymund eines natürlichen Todes gestorben sei. Sollte nicht diese Notiz in der oben angegebenen Tradition verwertet sein im Gegensatz zu einer anderen Überlieferung, wonach Lullus schon in Afrika gestorben wäre? — Bezüglich des Datums von Raymunds Tode kommen neuerdings einige von Finke veröffentlichte Briefe in Betracht. Am 5. August 1315 schreibt Jakob II. von Aragonien an den Guardian des Franziskanerklosters zu Ilerda, daß Raymund ihm kürzlich mitgeteilt habe, „se disputando cum Sarracenis Tunicii, ubi presens est, quosdam composuisse libros" und daß er darum bitte, ihm seinen im Konvent zu Ilerda weilenden ehemaligen Schüler Simon de Podio Cerritano zu schicken, damit dieser seine Schriften ins Lateinische übertrage. (Finke, *Acta Aragon.* tom II, p. 900, n° 578.) In einem zweiten Brief vom 29. Oktober 1315 stellt der König die gleiche Bitte an den Franziskanerprovinzial von Aragonien. (a. a. O. p. 901, n° 579.) Vielleicht ist der in den beiden angegebenen Daten liegende Widerspruch mit dem traditionellen Datum des Todestages auf eine Verschiedenheit der Zeitrechnung zurückzuführen; möglicherweise hatte auch der König noch keine Kenntnis von dem inzwischen erfolgten Tode Raymunds. Immerhin tauchen hier neue Fragen auf, welche den oben (S. 14) geäußerten Wunsch nach neuem Quellenmaterial noch berechtigter erscheinen lassen.

II. Abschnitt.

Über die Schriften des Raymundus Lullus.

Wir würden von dem berühmten Katalonier nur ein einseitiges Bild gewinnen, wollten wir nicht auch einen Blick auf seine schriftstellerische Tätigkeit werfen; denn gerade auf dieses Gebiet hat er sich mit einem Eifer verlegt, der seiner übrigen Schaffenskraft sicher nicht nachsteht. Wenn auch die Angabe einiger Schriftsteller, daß er drei- bis viertausend Werke verfaßt habe, ins Reich der Fabel gehört, so geben uns doch die vorhandenen Verzeichnisse seiner Schriften immer noch einen genügenden Beweis für seine rastlose Tätigkeit.

Die älteste Zusammenstellung der lullischen Werke findet sich im Katalog des Jahres 1311, welcher der *Vita coaetanea* angefügt ist. Während aber dieser auch mit seinem späteren Nachtrag keine vollständige Übersicht bietet — es fehlen verschiedene Schriften, die sicher von Lullus herrühren —, leiden andere Zusammenstellungen an dem entgegengesetzten Fehler, daß in mehr oder weniger unkritischer Weise alles aufgenommen wurde, was man Lullus zuschrieb. Ein bedenkliches Erzeugnis dieser Art ist der Katalog, welcher der *Mainzer „Gesamtausgabe“* der Werke Lulls vorangeschickt ist. Die von Nicolaus Antonio[1], Custurer[2] und den *Acta Sanctorum*[3] gebrachten Aufzählungen sind aus Wadding[4] und aus der von Alphons Proaza besorgten Ausgabe von Lulls *Ars inventiva veritatis*[5] herübergenommen. In diesen

[1] Nic. Antonio, *Bibliotheca Hispan. vetus*, II, 84 ff.

[2] *Disertaciones historicas*, p. 598 ff.

[3] Jun. tom. V, p. 697 ff.

[4] Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum.*

[5] impr. Valentiae 1515.

sind die unechten Werke großenteils ausgeschieden, aber immerhin herrscht auch in ihnen noch eine ziemliche Unordnung. Bald sind Schriften wiederholt aufgeführt unter dem gleichen Titel [1], bald unter verschiedenen Namen [2].

Verwirrung hat ferner der Umstand geschaffen, daß Übersetzungen neben dem katalonischen Original als eigene Schriften gezählt werden [3]. Dadurch, daß manche Titel in den Handschriften falsch gelesen wurden, wurde der Wirrwarr noch größer [4]. Dazu kommt, daß einzelne Abschnitte aus größeren Werken Lulls gesondert abgeschrieben wurden [5], und einzelne Werke Raymunds

[1] So findet sich in den Katalogen von Wadding, Antonio, Custurer und den *Acta SS.* übereinstimmend die Schrift *„De reprobatione errorum Averrois"* sowohl unter den *libri philosophici* (als Nr. 85) wie unter den *libri variarum disputationum* (als Nr. 245) eingereiht.

[2] Der in den Katalogen unter Nr. 220 angegebene *„Liber, utrum fidelis possit solvere et destruere omnes obiectiones, quas infideles possunt facere contra sanctam fidem catholicam"* ist identisch mit Nr. 243 *„De quaestione quadam valde alta et profunda."* — Ebenso werden mit Unrecht als verschiedene Schriften aufgeführt die *„Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici"* (Nr. 253) und *„Phantasticum"* (Nr. 140), ein Fehler, der sich bei Wadding noch nicht findet. Den *„Tractatus de articulis fidei"* (Nr. 242) halte ich für identisch mit der Schrift *„De probatione unitatis Dei, Trinitatis, Incarnationis, Creationis et Resurrectionis"* (Nr. 242); beide haben das gleiche Incipit, und die erstere Schrift behandelt der Reihe nach die unitas Dei, pluralitas in Deo (= Trinitas), incarnatio, creatio und resurrectio. (Cod. lat. mon. 10504 f. 1 sqq., und 10587 f. 1 sqq.)

[3] So der *„Liber de orationibus et contemplationibus"* (Nr. 136 katalonisch, Nr. 171 lateinisch). Ebenso Nr. 237, *„Quid habeat homo credere"*, inc. „Cum sint plures Christiani" und Nr. 225, *„Liber de iis, quae homo de Deo debet credere"*, inc. „Com malos (sic!) Christians"; Cod. lat. mon. 10516 f. 91: *„Libre que deu hom creure de deu"*, inc. „Com molts Christians". — Der *„Liber de mirabilibus orbis, dictus Felix"* (Nr. 207) ist nur die Übersetzung zu Nr. 200, *„Liber de miraculis caeli et mundi"*.

[4] Die vier übereinstimmenden Kataloge führen eine Schrift an *„Liber dictus opus bonum"* (n° 172), welche keine andere ist als der *„Liber orationum"* (n° 168) und dieser wieder ist identisch mit dem *„Liber de orationibus"* (n° 142). — Ähnlich verhält es sich mit der Schrift *„De affatu sive de sexto sensu"*, worin Lullus über den von ihm angenommenen sechsten Sinn, die Sprechfähigkeit, handelt; daraus wird eine Schrift *„De Olfactu"* (Nr. 98) und eine andere *„De sexto sensu"* den unechten beigezählt.

[5] Die von der *Hist. litt.* (tom. 29, p. 332) angeführte Schrift *„De septem Sacramentis Ecclesiae"* ist nur ein Bruchstück aus der *„Disputatio fidelis et infidelis."*

von seiten seiner Freunde oder Schüler eine Überarbeitung erfuhren [1].

Angesichts dieser Verwirrung, die hier noch allenthalben herrscht, kann eine genaue Zahl der lullischen Werke heute überhaupt noch nicht angegeben werden. Immerhin ist es kaum zu hoch gegriffen, wenn man dieselben auf etwa dreihundert schätzt; denn wenn auch bei einer kritischen Untersuchung manche bisher unter selbständigem Titel aufgeführte Schriften verschwinden müssen, so darf andererseits nicht vergessen werden, daß verschiedene Werke verloren gingen oder noch nicht ans Tageslicht gezogen sind [2].

In Anbetracht seiner vielseitigen Tätigkeit und seines unstäten Lebens ist die erzielte Leistung gewiß staunenswert. Aber schon Tennemann [3] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß unter dieser großen Zahl von Schriften sich eine ganze Reihe von kleineren Traktaten findet, und daß manche Abhandlungen nur die

---

[1] Die *Hist. litt.* (tom. 29, p. 107) erwähnt, daß die lullische Schrift „*De quinque sapientibus*“ oder „*Disputatio quinque sapientum*“ im Cod. lat. 15450 der Bibl. nation. und im Cod. lat. mon. 10564, fasc. II, den Titel führe: „*Parabola gentilis iuvans ad disponendum christicolas.*“ Die in München unter diesem Titel vorhandene Schrift stammt keinesfalls von Lullus, sondern ist eine Überarbeitung mehrerer lullischer Schriften zum Zweck leichteren Verständnisses. Der genannten *Parabola* geht eine Einleitung voraus, welche besagt, daß Lullus zwar den Glaubensinhalt der Katholiken, Juden und Sarazenen gut darlegt, „sed valde breviter, de qualibet secta generaliter“. Daher erschien dem Überarbeiter eine deutlichere Abfassung notwendig, und so nahm er das Material aus lullischen Schriften, um es zu ordnen: „ideo illud quod a Raymundo habere et invenire potui de ista materia, in hoc loco, ut brevius potui, hic elegi, adduxi et in modum qui sequitur ordinavi; de hac materia in libro de gentili, facto a Raymundo, aliqua assumpsi et de libro quinque hominum sapientum.“ (Cod. lat. mon. 10564, fasc. II, f. 2 v⁰.) — Dieselbe Schrift findet sich unter anderem Titel auch im Cod. lat. mon. 10595, f. 71, und zwar verrät hier der Titel den Verfasser: „Istud est prooemium magistri Thomae Lemisier canonici Atrebatensis in medicina magistri (Lulls Freund; vgl. oben S. 11), et hoc super librum gentilis et trium sapientum.“ Im Cod. lat. mon 10533, f. 80 fehlt der Titel ganz. Die Überschrift „*Parabola gentilis* etc.“ erklärt sich aus der Form, die der Verfasser für seine Überarbeitung gewählt hat: „Sed quia Raymundus quandoque aliquas parabolas facit, ut apte veniat ad intentum, ideo per modum eius fingere intendo huius rei introitum in hunc modum.“ Dann folgt der Titel. (Cod. lat. mon. 10564, f. 2 v⁰.)

[2] So hat Hauréau eine vorher nirgends erwähnte Schrift Raymunds entdeckt: „*Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae.*“ Vgl. Hauréau *Notices et extraits*, IV, 290—294.

[3] Tennemann, *Gesch. der Philos.* VIII. 2, S. 833 f.

veränderte Form einer schon früher verfaßten Schrift darstellen. Dazu kommt, daß Lullus sich häufig wenig Mühe gibt, Abwechslung in seine Schriften zu bringen. Wenn die verschiedensten Fragen nach dem gleichen Schema behandelt werden, wenn, wie z. B. im „*Liber contradictionis*“ in ununterbrochenem Einerlei die nackten Syllogismen sich aneinanderreihen, bis die Zahl hundert voll ist, so ist eine solche äußere Form gewiß nicht geeignet, die Lektüre angenehm zu machen; aber diese zahllosen Wiederholungen eines und desselben Gedankens lassen es auch begreiflich erscheinen, daß Lullus wenig Zeit gebraucht haben kann, um eine solche Schrift abzufassen.

Fast mehr noch als über die große Zahl seiner Werke hat man sich über die Vielseitigkeit des Wissens, das er in denselben niedergelegt hat, gewundert. Es ist gewiß anerkennenswert, daß Lullus, der doch den größten Teil seiner Kenntnisse sich als Autodidakt angeeignet haben muß, sich auf allen Gebieten orientiert hat. Aber diese Vielseitigkeit darf doch nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob unser Schriftsteller Gebiete, die ihm scheinbar fern lagen, wie Jurisprudenz und Medizin, in gleicher Weise habe beherrschen wollen wie andere Wissenszweige. Es wäre unverständlich, wenn der Mann, der in seiner äußeren Wirksamkeit sein ganzes Leben lang mit der größten Zähigkeit sich an eine einzige Idee anklammerte, auf dem Gebiete des theoretischen Wissens sich nach verschiedenen Richtungen hin zersplittert hätte. Noch viel weniger ist die Auffassung berechtigt, Raymund habe die Absicht oder auch nur die Meinung gehabt, diese Wissenschaften aus seiner *Ars generalis* herauskonstruieren zu können. Ihm war es vielmehr darum zu tun, die in seiner *Ars* zur Anwendung gebrachte Methode in diese Wissenschaften hineinzutragen und dort zur Anerkennung zu bringen. Je mehr die Wissenschaften sich teilten und spezialisierten, desto weniger Aufmerksamkeit konnte das allgemeine und abstrakte System finden, welches er für das Allheilmittel gegenüber dem Unglauben ansah; und den Unglauben zu bekämpfen, das war nicht bloß seine Lebensaufgabe, sondern das hielt er für die vordringlichste Pflicht der ganzen Christenheit, des Papstes, der Kurie, der Fürsten und der wissenschaftlichen Welt.

Sollten die Ungläubigen aber die christliche Religion als die wahre einsehen lernen, dann durften deren Bekenner sich zu den Lehren des Christentums in ihrem praktischen Verhalten nicht in Gegensatz bringen. Unter den oft recht naiv anmutenden Beweisen dafür, daß die *lex Christiana* gegenüber der *lex Saracena* oder *Judaica* die *lex melior* sei, findet sich auch der, daß nach der *lex melior* auch die besseren Menschen leben [1]. Daher bekämpft er mit allem Nachdruck die Gleichgültigkeit gegen das christliche Sittengesetz, vorzüglich aber eifert er gegen die Mißstände unter jenen, deren Pflicht es gewesen wäre, die Reinheit und Vollkommenheit dieses Gesetzes in ihrem Leben am deutlichsten zu dokumentieren, nämlich gegen die Vertreter des Klerus.

Schon in der Bittschrift an Cölestin V. sucht er darauf hinzuarbeiten, daß die Kleriker sich besser für seine Ideen erwärmen sollen, um sich in der öffentlichen Meinung zu rehabilitieren [2]. In seinem „*Liber de natali pueri Jesu*" weist er namentlich auf die Pflicht der Kleriker hin, für die Einheit des Glaubens zu sorgen; aber ihre Habsucht läßt sie großenteils auf jede höhere Pflicht vergessen [3]. Vor allem aber ist die „*Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici*" [4] eine beißende Satire auf die kirchlichen Mißstände jener Zeit. Der Inhalt ist kurz folgender:

Auf dem Wege zum Konzil von Vienne trifft Raymund mit einem Kleriker Petrus zusammen, dem er auseinandersetzt, was er auf dem Konzil zu erreichen wünsche. Deswegen vom Kleriker verlacht und nicht bloß als phantasticus, sondern als phantasticissimus bezeichnet, schlägt Raymund eine Disputation darüber vor, wer von beiden ein Phantast genannt zu werden

[1] Vgl. *Lib. magnus contemplationis*, cap. 188 (ed. Mogunt. t. IX, p. 458).

[2] „Concirats con publica utilitat es poc amada e con tuit clamen contra clerigues, per que seria gran escusa als clerigues en tractar les coses damunt dites, car bon exempli darien de si mateis e de lurs obres." (Cod. hisp. mon. 60, f. 78 v⁰.) Übersetzung von Salzinger (ed. Mogunt. t. II, *De V. Sapientibus* p. 51): „Considerate quod publica utilitas parum ametur et quod omnes clament contra clericos; quare esset magna excusatio clericis in tractando supradicta, quia darent bonum exemplum de se ipsis et de suis operibus."

[3] „Videt tamen (sc. „natus puer dei filius") aliquos praelatos futuros, qui ipso dimisso videntur aurum comedere, nec potest eis aliquid terrenum sufficere pro se et suo maledicto sanguine." (ed. Paris. 1499, f. 59 r⁰.)

[4] impr. Parisiis 1499.

verdiene. Der Kleriker erzählt, wie er, aus ärmlichen Verhältnissen hervorgegangen und nur auf Almosen angewiesen, seine Studien vollendet habe; dann aber habe er eine fette Pfründe erhalten, Benefizien zusammengehäuft, seine Brüder bereichert, seine Schwestern vornehm verheiratet usw. Nun hofft er noch auf eine hohe Prälatur, um ein angenehmes und gemächliches Leben führen zu können. Raymund dagegen schildert, wie er seine Gattin, seine Kinder und sein Vermögen verlassen habe, um einzig für das erhabene Ziel zu arbeiten, das er sich gesteckt. Fünf Kapitel hindurch wird die Unteredung fortgeführt, indem der Kleriker die Zustände seiner Zeit zu rechtfertigen sucht, während Raymund sie scharf kritisiert, um am Schluß noch einmal den ganzen Gegensatz der beiderseitigen Anschauungen in prägnanter Weise hervorzuheben [1].

Es ist völlig belanglos, ob die geschilderte Unterredung wirklich stattgefunden hat oder nur fingiert ist. Letzteres hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Als kulturgeschichtliches Sittengemälde hat die Schrift in jedem Falle ihren Wert. Daß aber Raymund durch eine solche Sprache, die er wohl nicht bloß in seinen Schriften führte, sich in den Reihen jener Kleriker, die von seiner Kritik getroffen wurden, keine Freunde schuf, bedarf wohl keines eigenen Beweises.

Einen weiteren Übelstand, welcher der erfolgreichen Missionierung der Ungläubigen hinderlich war, erblickte Lullus in der religiösen Unwissenheit des christlichen Volkes selbst. Solange die Christen nicht genügend in ihrem Glauben unterrichtet und darum

[1] „Ait Clericus: „Remunde, non est alia ecclesia in mundo aeque bene ordinata ad serviendum Deo ut Romana Ecclesia; et hoc potes videre in ecclesiis in quibus clerici ordinate celebrant, ordinate cantant, et huiusmodi talia." Ait Remundus: „Esto, ut dicis; attamen, quid est de quibusdam clericis qui protinus extra aedem sacram cum magna pompa sunt equitantes, et in pinguibus mensis comedentes, multas etiam et magnas beneficiorum provisiones habentes, pauperes autem Christi ad eorum portas clamant? Videturne tibi hic esse ordo consentaneus quem habent clerici in ecclesia celebrandi et horas decantandi? Adhuc id a te quaero, si sit ordo unum bonum virum scientificum unam parvam habere praebendam, et clericum illi prorsus oppositum multas habere, magnas et (ut ipsi aiunt) pingues?" Ait Clericus: „Remunde, phantasticus es, qui me talibus quaestionibus lacessis. Et ideo de cetero tecum amplius conferre nolo." Et abeuntes discesserunt ab invicem, Clericus et Remundus." (*Phantasticus,* impr. Paris. 1499, f. 85 v⁰.)

nicht imstande sind, den Ungläubigen gegenüber mit Gründen für den christlichen Glauben einzutreten, wird es auch nicht gelingen, diese dem Christentum zuzuführen [1]. Dem sucht er in einer Reihe von didaktischen Schriften zu begegnen. Ein Werk dieser Art ist die *„Doctrina puerilis“*, die zunächst für den praktischen Unterricht seines Sohnes bestimmt war. Auch die Schrift *„De lege meliore“* (unter anterem Titel *„De veritate legis Christianae“*, oder *„Quae lex sit melior, maior ac verior“*) hat zum Zweck, den religiösen Unterricht des Volkes zu fördern [2].

Auch für die mangelhafte Kenntnis der Glaubenswahrheiten scheint Lullus den Klerus seiner Zeit verantwortlich gemacht zu haben; wenigstens hat sein Büchlein *„Clericus“* oder *„Liber Clericorum“* den Zweck, den Geistlichen selbst eine Art Katechismus zu sein und auf diese Weise dem Kampf gegen den Unglauben zu dienen [3].

Möglicherweise haben diese populär-didaktischen Bestrebungen Lullus mit veranlaßt zu der eigenartigen Darstellungsweise, die er für viele seiner Schriften gewählt hat. Es ist die Form des Dialogs, deren er sich häufig bedient, um die Untersuchung über

[1] „Quoniam infideles literati percipiunt a fidelibus literatis quod sacrosancta fides Catholica non probatur, et quia fideles instructi imperfecte in demonstratione ab antiquis eis dicunt fidem non posse demonstrari, dubitant converti ad fidem Christianam.“ *Epistola Raymundi ad Christianum.* (Cod. lat. mon. 10568, VI, f. 23 r⁰.)

[2] Dieser Zweck ist in der Einleitung klar ausgesprochen: „Cum multi Christiani laici sint mercatores et hac occasione vadant ad terras Saracenorum qui saepe eos interrogant de lege Christiana, volentes cum ipsis disputare, quibus Christiani nesciunt respondere, quia de lege huiusmodi sufficientem notitiam non habent, sed credulitatem, dubitantes in lege Mahometi, ideo facimus hunc librum, ut sciant cognoscere legem nostram meliorem, maiorem ac veriorem esse quacunque alia, et cum ipso disputare valeant cum Judaeis omnibusque Christi adversariis.“ (Cod. lat. mon. 10655, f. 221.)

[3] „Praesentem librum facimus, ut habeant ignorantes clerici doctrinam, qua possint aliquo modo de peccatis cognoscere. Turpe enim clerico est principia ad quae ipse finaliter ordinatur ignorare, non secus ac militi, si apte arma in bello tractare non novit aut equum insidere. Per talem namque ignorantiam clericorum deperit devotio, quia devotionis dispositione carent, quae quidem carentia magnam fidei catholicae per illos affert iacturam qui eam tenentur colere, laudare, multiplicare et per universum mundum praedicare, errores destruere infidelium et bono catholicos populares exemplo docere.“ (impr. Parisiis 1499, f. 67 v⁰.)

irgendeinen Gegenstand durchzuführen. Bald sind es allegorische Personen, welche miteinander ein Problem erörtern, bald unterhält er sich selbst mit einem Heterodoxen, sei dieser nun ein Grieche, Jude oder Sarazene, in Rede und Gegenrede über die Einwände, welche gegen den katholischen Glauben gemacht werden können. In der Regel werden diese Dialoge mit einer allegorischen Erzählung eingeleitet, wie denn Lullus überhaupt sich als Meister in der didaktischen Erzählungsform gezeigt hat[1].

Für die genannten Bestrebungen war es sicher zweckdienlich, daß Raymund seine Schriften zum größten Teil in der Vulgärsprache abfaßte (einige Abhandlungen sind ursprünglich arabisch geschrieben). Ob freilich diese Schreibweise mit Absicht gewählt war oder ihren Grund im mangelnden Verständnis der lateinischen Sprache hatte, hängt eben von der Frage ab, ob und inwieweit Lullus des Lateinischen mächtig war[2]. Verstand er dasselbe nicht, so ist immerhin der Fall denkbar, daß diese Unkenntnis eine beabsichtigte war. Denn wenn er mit 30 Jahren noch das Studium des Arabischen zu bewältigen vermochte, so konnte ihm, dem Spanier, auch die lateinische Sprache keine besonderen Schwierigkeiten bereiten; wenn er sie trotzdem vernachlässigte, so lag wohl der Grund darin, daß sie ihm für seine Zwecke entbehrlich erschien. Aber jedenfalls ist es zu weit gegangen, wenn Helfferich[3] sogar das schlechte Latein, in dem sich uns die lullischen Schriften präsentieren, auf die Absicht zurückführt, populär zu schreiben. Wenn Lullus in lateinischer Sprache geschrieben hat, so trifft das sicher nur für den kleineren Teil seiner Werke zu; diese aber hat er in einem Stil abgefaßt, so gut oder so schlecht er ihn eben beherrschte; sonst aber sind die stilistischen Mängel auf die Übersetzer zurückzuführen.

Schon frühzeitig trug nämlich Raymund Sorge dafür, daß seine Schriften ins Lateinische übertragen wurden. Gelegenheit dazu bot ihm wohl der Aufenthalt in Klöstern, in denen ihm die

[1] z. B. in seiner Schrift *„De mirabilibus orbis"* *(Libre de Maravelles)*, wovon K. Hofmann das 7. Buch *(„qui es de les besties")* im katalonischen Originaltext nebst Übersetzung veröffentlicht hat (*Abh. der kgl. bayr. Akad. d. Wissensch.* XII, 3, S. 174, München 1871).

[2] Vgl. oben S. 21, Anm. 2.

[3] Ad. Helfferich, *R. Lull u. die Anfänge der katal. Litteratur* S. 161.

nötigen Kräfte zur Verfügung gestellt werden konnten. Solche Übertragungen wurden hergestellt in Pisa [1] und schon früher auf Majorka [2]. An letzterem Ort wurde noch in Lulls Testament eine eigene Summe ausgesetzt zum Zweck solcher Übersetzungen [3]. Diese testamentarische Bestimmung wurde auf Majorka durch den *magister grammaticae* [4] des dortigen Kapitels ausgeführt [5].

Wie für die Übersetzung, so hatte Lullus auch für die Verbreitung seiner Schriften schon zu Lebzeiten Sorge getragen. Gelegentlich suchte er dies wohl durch private Schenkung zu erreichen [6], namentlich aber dadurch, daß er seine Werke an eigenen

[1] Die *„Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni“* trägt am Schluß die Bemerkung: „Anno Domini 1308 finivit Raymundus istum librum secundo in sermone latino Pisis in monasterio sancti Dominici in mense Aprili, quem primo composuerat in lingua Arabica una cum Homerio Saraceno in civitate Bugia.“ (Cod. lat. mon. 10 593, f. 164 v⁰.)

[2] Vgl. *„De articulis fidei catholicae liber“* (Cod. lat. mon. 10 504, f. 14 v⁰): „Translatio huius operis facta est de vulgari in latinum, ut dictum est, in civitate Maioricensi anno incarnationis Domini nostri Jesu Christi 1300 mense Iulii.“

[3] Das Testament bestimmt: „. . . de quibus quidem praedictis centum quadraginta libris et duobus solidis et etiam de omnibus aliis denariis quos habebo tempore obitus mei, solutis inde prius legatis praedictis, volo et mando quod fiant inde et scribantur libri in pergameno in romancio et latino ex illis libris quos divina favente gratia noviter compilavi.“ Vgl. *Boletin de la Real Academia de historia* XXX (Madrid 1897), p. 92. Vgl. dazu die Korrekturen von Delisle (*Journal des Savants*, 1896, p. 345—355) und Morel Fatio (*Romania* XXV, 1896, p. 326—327).

[4] Zu diesem *magister grammaticae* vgl. die Bestimmung des vierten Laterankonzils, cap. XI (Mansi, 22, 999) und die von der Ecclesia Barchinonensis für Majorka getroffenen Ausführungsbestimmungen (Mansi 23, 189).

[5] Im Testament ist unter den für die Übersetzung und Vervielfältigung bestimmten Büchern auch der Traktat *„De secretis sanctissimae trinitatis et incarnationis“* genannt. Dieser, in den Handschriften bloß *„De trinitate“* betitelt, trägt am Schluß die Bemerkung: „Ad honorem et gloriam Domini nostri Jesu Christi finivit Raymundus hunc librum in civitate Maioricarum in mense Septembris anno incarnationis Jesu Christi Millesimo CCCXII. — Istum quidem librum transtulit Raymundus Luly in romancio ab uno eodemque libro quem fecerat in arabico anno quo supra. Verumtamen Guillelmus magister presbyter regens studium grammaticale capituli Maioricarum praesentem librum transtulit de romancio in latinum mense Aprilis in civitate praedicta anno Domini M⁰CCC⁰VI⁰ decimo incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Deo gratias.“ (Cod. lat. mon. 10495, f. 195 v⁰.)

[6] Der Cod. mss. lat. IV, 139 der Bibl. mss. S. Marci Venetiarum enthält außer der Widmung an den Empfänger Petrus Gradonicus noch die Bitte: „Sed supplico quod nobilis vir dominus Petrus Ceno possit habere usum de ipso quandiu sibi placuerit.“ Delisle, *Cabinet des Manuscr.* II, 171, Anm. 4.

Sammelstellen aufbewahren ließ, eine Maßnahme, die übrigens schon durch das beständige Wanderleben Lulls angezeigt erschien. Der Bericht der *Vita Anonymi*, wonach Raymund drei solcher Stellen errichtet hatte, nämlich im Kartäuserkloster zu Paris, bei einem vornehmen Bürger von Genua und einem solchen von Majorka, wird sowohl durch das Testament Lulls[1] wie auch durch handschriftliche Notizen bestätigt[2].

Mit der Ausbreitung der Schule Lulls wurden auch dessen Schriften in weitere Kreise getragen. Die meisten derselben finden sich heute wohl noch in Spanien. Die in Paris angesammelten Werke sind zum größten Teile in die Bibliothèque nationale übergegangen, während jene, welche in Genua vorhanden waren, nach verschiedenen Richtungen zerstreut zu sein scheinen; die Vaticana, die Bibliotheca S. Marci in Venedig, das Kloster St. Isidor in Rom sind im Besitze lullischer Schriften. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl derselben ist in der Bibliothek des Stiftes Innichen

[1] „De quibus quidem libris omnibus supradictis mando fieri in pergameno in latino unum librum in uno volumine qui mittatur per dictos manumissores meos Parisius ad monasterium de Xarcossa (Delisle liest Xartossa), quem librum ibi dimitto amore Dei. Item mando fieri de omnibus supradictis libris unum alium librum in uno volumine in pergameno scriptum in latino quem dimitto et mando mitti apud Januam Misser Persival Espinola." Die übrigen Schriften sollen mit dem Rest seines Geldes an Ordenshäuser verschenkt werden, „ita quod ponantur in armario cuiuslibet ecclesiae in qua illos dabunt cum catena. Ita quod quilibet ipsius ecclesiae volens illos legere possit ipsos legere et videre. Item lego monasterio de Regali unum coffre meum cum libris qui ibi sunt, quem habeo in hospitio dicti Petri de Sanctominato" (des Schwiegersohnes Lulls). Vgl. *Boletin de la Real Academia de la historia* XXX (Madrid 1897), p. 92 f.

[2] Ms. lat. 16111 der Bibl. Nation. (aus der Bibl. der Sorbonne stammend) trägt folgenden Vermerk des Bibliothekars: „In isto volumine continentur isti libri qui hic nominantur": (folgen die Titel). „Libros prenominatos ponit magister Raymundus Lul in custodia domus Sarboni Parisius cathenatos." Daneben steht: „Multos alios libros fecit Raymundus, qui sunt in monasterio Cartusiensi Parisius, de quibus quilibet poterit habere exemplar, ut puta Ars generalis, etc." (Delisle, *Cabinet des Mss.* II, 171; *Journal des Savants* 1896, p. 351.) Ms. lat. 3348 A der Bibl. nat. (aus dem Kartäuserkloster Vauvert) enthält die Notiz: „Hoc est primum volumen meditationum magistri Raymundi, quod ipse dedit fratribus et domui Vallis viridis prope Parisius, cum duobus aliis sequentibus voluminibus istius tractatus, anno gratie MCCXCVIII." (Delisle, *Cabinet des Mss.* II, 252.)

in Tirol vorhanden, welche sie durch Legat eines gewissen Nicolaus Poli, Doctor medicinae, erhielt[1].

Eine noch reichere Sammlung, den größten Teil aller von Lullus verfaßten Schriften, besitzt die kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, meist in lateinischen Übersetzungen, zum Teil auch in katalonischen Texten. Dieselben entstammen alle der kurpfälzischen Bibliothek zu Mannheim, wohin sie auf Betreiben des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz zusammengebracht wurden. Aber die besondere Vorliebe, welche dieser Fürst für unseren Raymundus Lullus hegte, beruhte nicht etwa auf einer Ideengemeinschaft mit dem majorkanischen Philosophen, sie war im Gegenteil Absichten entsprungen, welche diesem ganz ferne gelegen hatten.

In dem oben gemachten Versuch, die Werke Lulls im allgemeinen zu charakterisieren, wurde eine ganze Reihe von Schriften nicht genannt, die unter seinem Namen kursieren. Dieselben sind ziemlich zahlreich[2] und durchweg alchymistischen Inhalts. Man hat schon die verschiedensten Gründe angeführt, welche die Unechtheit dieser Schriften unwiderleglich dartun, man hat hingewiesen auf Aussprüche Lulls, in denen er sich abfällig über das Beginnen der Alchymisten äußert; man hat bemerkt, daß viele dieser Schriften nach lullischer Art zwar mit dem Datum versehen, aber ganz kritiklos in die Zeit nach dem Tode Raymunds verlegt wurden[3]; man hat auf die Differenzen aufmerksam gemacht, die sich bezüglich der Regierungszeiten der englischen Könige ergeben, bei denen Raymund in London seine geheimen Künste in Anwendung gebracht haben soll, aber alles vergebens. Lullus mußte einmal Alchymist sein und bleiben, und diesem Umstand hat er namentlich in Deutschland zum großen Teil seine Berühmtheit — auch heute noch — zu verdanken. Aber vorzüglich um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts scheint man besonders für die alchymistischen Kenntnisse Raymunds sich

[1] Derselbe wird ausdrücklich „legator Bibliothecae" genannt. Vgl. *Supplementum ad monumenta Brixiensia edita Brixinae 1765. Unacum Epitaphiis et inscriptionibus in Ecclesiis conterminis et vallis Pustrissae Dioecesis Brixiensis.* Adjectum anno 1775, p. 72.

[2] Salzinger zählt im tom. I. der edit. Mogunt. deren 77 auf.

[3] z. B. in die Jahre 1330, 1338, 1349, 1357.

interessiert zu haben. Borrichius hatte in seiner Abhandlung „*De ortu et progressu Chemiae dissertatio*“ [1] ihm dieselben mit großem Eifer zu vindizieren gesucht.

Um diese Zeit [2] wurde nun Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz durch den regulierten Chorherrn Ivo Salzinger, den er in Düsseldorf kennen lernte, in die alchymistischen Geheimnisse dieser eingeschmuggelten lullischen Kunst eingeweiht. Der Kurfürst, dem nun daran gelegen war, die sämtlichen Schriften Lulls in seinen Besitz zu bekommen, ließ durch seinen Bibliothekar Buchels Nachforschungen nach solchen anstellen. Im Jahre 1711 reiste dieser nach Italien, wo er in Florenz und Rom nach Manuskripten lullischer Werke fahndete. Auch aus Paris ließ sich der Kurfürst eine große Anzahl solcher Schriften verschaffen [3].

Im Jahre 1713 traf der Bibliothekar schon wieder die Vorbereitungen zu einer Reise nach Barcelona und den balearischen Inseln, um die dort befindlichen Manuskripte abzuschreiben. Der Kurfürst drängte mit aller Eile auf die Veranstaltung einer Ausgabe der lullischen Werke hin, um der gebildeten Welt das in denselben niedergelegte Wissen nicht länger vorzuenthalten, und bereits Ende des Jahres 1712 war der Vertrag mit dem Buchdrucker abgeschlossen und mit dem Druck begonnen worden [4].

[1] *Bibliotheca Chemica Curiosa J. Jac. Mangeti.* Genevae 1702; auch Hafniae 1668.

[2] Die folgenden Notizen stützen sich hauptsächlich auf Schunk, *Beiträge zur Mainzer Geschichte,* III, S. 409 ff., sowie auf ein von Herrn Antiquar Lud. Rosenthal mir in freundlichster Weise zur Verfügung gestelltes Manuskript, das den Briefwechsel zwischen den beiden Jesuiten Custurer und Sollier unter sich, sowie zwischen diesen beiden einerseits und dem kurfürstlichen Hofe zu Düsseldorf andererseits (meist in den Originalbriefen) aus den Jahren 1710–1713 enthält.

[3] Brief Buchels' an Sollier vom 6. Januar 1713: „Serenissimus Elector trecentos circiter tractatus Lullianos accepit parisiis ex Gymnasio Sorbonico; legati fuerunt eidem hi anno MCCCXXXVI a Thoma Atrebatensi, cui Raymundus Lullus librum inscripsit . . .“

[4] Buchels (6. Januar 1713) an Sollier: „Inito cum Typographo Moguntino quinque abhinc septimanis contractu, qui priora tria volumina typis elegantissimis editurum sese est stipulatus, iam tum sub praelo sudant libri, qui hactenus in tam variis provinciis et tam remotis Bibliothecis latuerunt inter blattas et tineas, sedecim occupantur in caelandis figuris, et nihil est quod Elector Serenissimus ita in votis habeat quam Lullianorum librorum editionem; hinc variis promissis invitat me quatenus Barcinonem et inde proficiscar ad

Trotzdem scheint es den beiden Jesuiten Custurer und Sollier, welche die Aufnahme der alchymistischen Schriften zu verhindern suchten, gelungen zu sein, einen Aufschub herbeizuführen, der freilich nicht lange andauerte. Nach Johann Wilhelms Tode (1716) nahm sich dessen Nachfolger Karl Philipp und Kurfürst Lothar Franz von Mainz der Angelegenheit an und im Jahre 1721 erschien der erste Band der Folio-Ausgabe. Dieselbe war, wie Schunk mitteilt [1], auf mehr als sechzig Bände berechnet, fand jedoch mit dem zehnten Band im Jahre 1742 ihren Abschluß, und auch von diesen zehn Bänden sind der siebente und achte nirgends aufzufinden. Savigny [2] vermutete zuerst, daß dieselben wohl nie erschienen seien. Einen Verlust bedeutete es nicht, daß die in ihrer ganzen Anlage verfehlte Ausgabe nicht zu Ende geführt wurde [3], und Helfferich tut den beiden Jesuiten sehr Unrecht, wenn er ihnen in ihrer Stellungnahme gegen dieselbe unlautere Motive unterschiebt [4]. Das gesamte bereitgestellte Material wurde noch 1790, als Schunk seinen Bericht schrieb, im erzbischöflichen Seminar zu Mainz aufbewahrt. Schunks Wunsch, daß dasselbe durch Einverleibung in eine Bibliothek einen besseren Platz finden möchte, ist heute erfüllt.

---

insulas Baleares, ibidem descripturus libros Lullianos qui nobis desunt, ne retardetur opus inceptum, et litteratus orbis diutius Beati Martyris vigiliis et labore defraudetur."

[1] A. a. O. S. 413 Anm.

[2] Savigny, *Gesch. des röm. Rechtes*, 2. Ausg., V, 615.

[3] Eine Inhaltsangabe der erschienenen acht Bände bei Joh. Ed. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin 1896, Bd. 1, S. 412—414.

[4] Helfferich, *R. Lull und die Anfänge der katal. Litteratur*, S. 162 f.

III. Abschnitt.

Averroismus und Lullismus.

I. Kapitel.

Lulls literarischer Kampf gegen die Averroisten.

Das vielbewegte Leben des Raymundus Lullus, wie wir es bisher kennen lernten, entspricht ganz dem Charakter seiner Zeit. Nicht bloß politische Ereignisse sind es, welche dem dreizehnten Jahrhundert einen so reichen Inhalt verleihen, auch im Geistesleben jener Periode, namentlich der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, spielten sich gewaltige Kämpfe ab.

Mit Thomas von Aquino erreichte die Scholastik ihren Höhepunkt; indem der große Systematiker es mit bewundernswertem Geschicke verstand, die aristotelischen Prinzipien für die Begründung und Vertiefung der christlichen Theologie zu verwerten, brachte er eine langjährige wissenschaftliche Entwickelung zum Abschluß. Aber schon erhob auch die Opposition ihr Haupt. Außer den Schriften des Stagiriten waren auch die seines Kommentators, des Averroes, im Laufe der Zeit ins christliche Abendland eingedrungen, und die darin vertretenen Anschauungen fanden namentlich an der Universität Paris fruchtbaren Boden, so daß sich hier eine eigene Averroistenpartei bilden konnte, aus der vor allem Siger von Brabant bekannt ist. Die Maßnahmen, zu denen sich der Bischof von Paris, Etienne Tempier, in den Jahren 1270 und 1277 gezwungen sah, zeigen zur Genüge, wie mächtig die Gegenströmung geworden war. Wenn auch nicht die sämtlichen zensurierten Thesen auf Averroes zurückgehen, ja manche das Verwerfungsurteil gar nicht verdienten, so spiegelt doch die Mehrzahl derselben deutlich die naturalistischen Theorien des arabischen Philosophen wider. Die in den beanstandeten

Sätzen zum Ausdruck gebrachte monopsychistische Intellektlehre, die stufenweise Emanation der Weltdinge aus einer obersten Intelligenz, die in die Entfaltung Gottes hineingetragene Notwendigkeit, die Leugnung der persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, alle diese und ähnliche Aufstellungen wurden von manchen christlichen Denkern teils in direkter Anlehnung an Averroes vertreten, teils wenigstens als Konsequenz aus dessen System abgeleitet. Dazu kam noch die gerade bei den Averroisten, wie es scheint, ziemlich allgemein verbreitete Lehre von der zweifachen Wahrheit, welche zunächst wohl gegenüber einem etwaigen Konflikt mit der kirchlichen Autorität als Ausfluchtsmittel dienen sollte, in letzter Hinsicht aber doch auf eine völlige Trennung von Philosophie und Theologie abzielte[1].

Hand in Hand mit der kirchlichen Autorität kämpfte namentlich die Dominikanerschule für die Erhaltung des Besitzstandes der christlichen Theologie.

Bereits Albert der Große hatte sich in einigen Schriften mit den neuen Theorien befaßt. Mehr noch tat dies Thomas von Aquino, der, von einigen kleineren Werken abgesehen, in umfassender Weise in seiner *Summa contra gentiles* zum Averroismus und zur arabischen Philosophie Stellung nahm. Auch wenn der englische Lehrer in diesem Werke, wie Asin y Palacios

[1] Neuerdings hat Mig. Asin y Palacios die Ansicht ausgesprochen, daß die Lehre von der zweifachen Wahrheit mit Unrecht auf Averroes zurückgeführt werde und daß die Averroisten in diesem Punkte die Anschauungen desselben entstellt wiedergegeben hätten. Der spanische Gelehrte sucht im Gegenteil nachzuweisen, daß Averroes eine Harmonie zwischen Philosophie und Theologie angestrebt habe, und während ihm auf der einen Seite Siger von Brabant unter den christlichen Denkern, Avicebron bei den Juden und „die Philosophen" bei den Arabern den Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie repräsentieren, stellt er diesen als Vertreter jener Harmonisierungsbestrebungen Thomas, Maimonides und Averroes auf gleicher Stufe gegenüber. Vgl. Mig. Asin y Palacios, *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino*, p. 303 (erschienen in dem Sammelwerk *Homenaje a D. Franc. Codera en su jubilación del Profesorado. Estudios de erudición oriental.* Zaragoza 1904). Das darf man wohl zugestehen, daß Averroes an diese Konsequenz, die man aus seiner Lehre ziehen würde, kaum gedacht hat; immerhin aber läßt sich doch kaum leugnen, daß in seiner bekannten Unterscheidung zwischen der gläubigen Hinnahme der theologischen Wahrheiten nach ihrem Wortsinn und der philosophischen Interpretation derselben jene Theorie der christlichen Averroisten bereits im Keime enthalten ist.

annimmt [1], keine selbständige Arbeit geliefert, sondern sich wenigstens zum Teil auf den *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* seines Ordensbruders Raymund Martini gestützt hat [2], so darf man trotzdem dem Urteile Jourdains beipflichten, daß Thomas in dieser *Summa* den Arabismus als die drohendste Gefahr, welche die Kirche und die Schule zu fürchten hätten, signalisiert habe [3].

An diesen gewaltigen Geisteskämpfen des ausgehenden 13. Jahrhunderts beteiligt sich nun unser Raymundus Lullus der Zeit nach zwar als der letzte; was aber seine literarische Tätigkeit und seinen Eifer, um nicht zu sagen seinen Fanatismus, anlangt, nimmt er weitaus die erste Stelle ein, so daß Renan ihn mit Fug und Recht den „héros de cette croisade contre l'Averroïsme" nennen konnte [4]. Mit der gleichen Energie und Ausdauer, die er in der Durchführung seines auf die Bekehrung der Sarazenen gerichteten Planes gezeigt hatte, wandte er sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts gegen die Averroisten; denn für ihn war, wie Renan richtig beifügt, der Averroismus in der Tat nichts anderes als der Islamismus in der Philosophie; er hätte vielleicht noch besser gesagt, im Christentum. Daher ist es schwer, eine strenge Scheidung zwischen rein antiaverroistischen Schriften und solchen, die gegen den Islam überhaupt gerichtet sind, vorzunehmen. Indem Lullus gegen die Averroisten schreibt, bekämpft er zugleich den Islam, und die Gründe, die er den Arabern gegenüber ins Feld führt zur Widerlegung ihrer Einwände gegen den christlichen Glauben, dienen ihm auch zum großen Teil als Waffe gegen den Averroismus. Doch lassen sich eine Reihe von Schriften in erster Linie als gegen die Averroisten des 13., bezw. 14. Jahrhunderts gerichtet charakterisieren, da Lullus in denselben, sei es im einzelnen, sei es von einem allgemeinen Gesichtspunkte aus, sich mit jenen Fragen und Problemen auseinandersetzt, welche den Lehrgehalt des Averroismus jener Zeit

[1] a. a. O. p. 317.

[2] Diese Ansicht wird bekämpft von Getino, *La summa contra Gentes y el Pugio fidei.* (Auch mit dem Obertitel: *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino.*) Vergara 1905. Man wird zuwarten müssen, bis Asin die (a. a. O. p. 322, Anm. 6) versprochenen ausführlicheren Beweise bringt.

[3] Jourdain, *Philosophie de St. Thomas d'Aquin.* Paris 1858, I, p. 139.

[4] Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* p. 255.

bilden. Dieselben fallen zum größten Teil in das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Dezenniums des 14. Jahrhunderts. Eine Ausnahme bildet eigentlich nur die erste von Raymund direkt gegen die Averroisten gerichtete Schrift. Diese, am 22. Februar 1298[1] vollendet, führt den Titel: „*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas, damnatas a venerabili Patre Episcopo Parisiensi.*“ Im alten Katalog von 1311 wird sie erwähnt als „*Liber contra errores Boetii et Sigerii*“. Von dem noch ungedruckten Werke existieren Abschriften in Paris, Oxford, Venedig[2]. In der Hof- und Staatsbibliothek zu München ist dasselbe in zwei Exemplaren vorhanden, im Cod. lat. 10497, f. 77 und Cod. lat. 10590, f. 72, ebenso in der Stiftsbibliothek zu Innichen. (Cod. Int. 33, f. 127 und Cod. Int. 43, f. 115.) Wir werden die Schrift im Anhang zum Abdruck bringen.

Raymund bespricht in dieser Schrift nach einer allgemeinen Einleitung mit einem fingierten Gegner Socrates der Reihe nach[3] die sämtlichen Sätze, welche im Jahre 1277 vom Bischof von Paris verworfen worden waren. Innerhalb der einzelnen Kapitel, von denen jedes einen der genannten Sätze behandelt, ist die Anordnung derart, daß zuerst der Gegner den strittigen Punkt anführt und häufig auch die Begründung dazu gibt, worauf dann Raymund mit seinen Gegengründen antwortet, um entweder den Satz ohne jede Einschränkung als irrig zurückzuweisen oder ihn wenigstens nur in bedingter Weise gelten zu lassen. Stilistisch gehört das Werk durchaus nicht zu den schlechteren, obwohl der Verfasser gegenüber den Theologen von Paris, denen er das Werk zur Durchsicht und besseren Disponierung überreichen will, am Schluß sich deswegen entschuldigt.

Zwar nicht in Dialogform, aber doch in ähnlicher Weise wie in der eben genannten *Declaratio* werden einzelne averroistische

[1] „Die Veneris ante carnisprivium anno Domini Millesimo CC° 97.“ (Cod. lat. mon. 10497, f. 104 v°.) Da sich aber Lullus der Zeitrechnung ab incarnatione Domini (25. März) bedient, so fällt das angegebene Datum bereits ins Jahr 1298 unserer Zeitrechnung.

[2] *Hist. litt. de la France,* t. 29, p. 334.

[3] Es finden sich nur einige geringe Abweichungen, die zum Teil auf Schreibversehen beruhen.

Sätze in zwei kleineren, ebenfalls ungedruckten Werken behandelt. Das eine, die im Juli 1310 zu Paris entstandene „*Reprobatio aliquorum errorum Averrois*“, will gegenüber den Lehrsätzen der Ungläubigen die Unhaltbarkeit der Gründe dartun, auf welche jene sich stützen [1]. Zu diesem Zweck stellt Lullus in der distinctio I im engen Anschluß an seine *Ars* die allgemeinen Grundsätze auf, auf denen die Widerlegung sich aufbaut, um dann in der dist. II die Anwendung davon auf zehn einzelne Sätze zu machen. Die beanstandeten averroistischen Lehren sind kurz folgende: Deus non est infinitus; quod Deus non cognoscat infinita; utrum Deus cognoscat singularia. (Dist. II, pars 1.–3.) Im 4. Teil werden die Einwände gegen die Trinität zurückgewiesen, im 5. die Möglichkeit einer creatio ex nihilo gezeigt. Dann folgt die Besprechung der Frage, „utrum sit unus intellectus in omnibus hominibus vel non“; zwei weitere Abschnitte sind wieder gegen die averroistische Entstellung des christlichen Gottesbegriffes gerichtet: „quod Deus non agat immediate in istis inferioribus“ und „quod Deus non possit perpetuare in esse aliquod novum ens“. Die beiden letzten Fragen, „utrum alia vita et resurrectio sint“, werden gemeinsam behandelt.

Lullus findet es begreiflich, daß Averroes auf solche Irrtümer verfallen konnte; aber dafür hat er keine Entschuldigung, daß Christen, die sich Philosophen nennen, ihm in diesen Ansichten folgen [2]. Die Abhandlung ist enthalten im Cod. lat. mon. 10497, f. 145; 10563 VII und 10582, f. 4.

[1] „Quoniam Christianos fideles in dogmatibus infidelium erudiri, quae rationes quantum ad sensum et imaginationem apparenter continent efficaces, valde periculosum est, ideo intendimus facere istum librum, in quo probabimus huius(modi) rationes non habere necessitatem, licet sint aliqualiter apparentes.“ (Cod. lat. mon. 10497, f. 145.)

[2] „Si (Averroes) erravit, non est mirum, cum fuerit Saracenus et ignoraverit, quicquid in prima distinctione fuit dictum; sed mirandum nimium (aus Cod. lat. 10582, f. 36, statt non minimum 10497) est et dolendum de christianis quibusdam qui dicunt se esse philosophos et adhaerent istis opinionibus Averroys secundum modum intelligendi, ut dicunt, cum audiverint illa quae in prima distinctione dicuntur. Ex quibus deberent confiteri et cognoscere fidem christianam fulcitam esse veris rationibus, et eius contrarium inniti (10582, statt multis 10497) falsis positionibus et frivolis, sophisticis ac phantasticis fundamentis.“ (Cod. lat. 10497, f. 150 r°.)

Die andere der beiden Schriften, betitelt „*Sermones contra errores Averrois*“ und im April 1311 zu Paris abgefaßt, behandelt nach der gleichen Methode zehn Sätze, welche sich mit den in der *Reprobatio errorum Averrois* besprochenen zum Teil decken. In der Einleitung ruft Raymund zur erfolgreichen Bekämpfung des Averroismus die Unterstützung des Königs Philipp und der Pariser Universität an[1].

Auf averroistische Probleme beziehen sich auch die in der „*Disputatio Raymundi et Averroistae*“ besprochenen Fragen:

I) Utrum intellectus extra sensum et imaginationem faciat scientiam;

II) utrum hoc quod intelligit Averroista per Commentatorem Aristotelis contra sanctam fidem Catholicam sit vera intellectio;

III) utrum deus sit ens simpliciter existens et agens;

IV) utrum deus sit per se magis amabilis quoad nos quam intelligibilis;

V) utrum divina potestas sit tantum infinita per suam possificationem, quantum est infinita per aeternificationem.

Diese Schrift, von welcher auch die *Histoire littéraire*[2] nur ein einziges Manuskript (Cod. lat. mon. 10588, f. 49) angibt, ist nicht datiert, aber mit ziemlicher Sicherheit gegen das Ende des Jahres 1310 oder Anfang 1311 zu verlegen.

Eine Schrift ähnlicher Art ist der „*Liber de quaestione valde alta et profunda*“ (Codd. lat. mon. 10537, f. 23; 10564, I, f. 4 u. 10588, f. 14), dessen Vollendung im August 1311 zu Paris erfolgte. In der Nähe von Paris begegnen sich ein „fidelis“ und ein „infidelis“. Auf die Frage nach dem Ziel der Reise erklärt der Letztere, er wolle nach Paris, dem Sammelpunkt der größten Gelehrten, um die Gründe zu widerlegen, welche diese für den katholischen Glauben anführen. Der fidelis aber trägt sich mit der Absicht, ins Land der Sarazenen zu gehen, um die Einwände

[1] „Raymundus existens Parisiis cognoscens magnum periculum, per errores Averroys multiplicatum, supplicat, quantum potest, excellentissimo Domino Philippo, Francorum regi, ac venerandae Parisiensi Universitati sive Facultati quod errores Averroys a civitate Parisiensi extirpentur, quos errores promitto improbare et solvere tali modo quo intellectus humanus meas rationes non poterit rationabiliter negare.“ (Cod. lat. mon. 10588, f. 81 r°.)

[2] tom. 29, p. 307.

der dortigen Philosophen gegen den Glauben zurückzuweisen. Von dieser Szenerie hebt sich nun von selbst die Frage ab: „*Utrum fidelis possit solvere et destruere demonstrative omnes obiectiones quas infidelis facere possit contra sanctam fidem catholicam, et utrum infidelis possit solvere ac destruere demonstrative illas solutiones;*" und diese Frage ist eben die im Titel genannte *quaestio valde alta et profunda.* Die Lösung wird aber nicht theoretisch versucht, sondern beide wollen an praktischen Beispielen das Gewicht ihrer Gründe erweisen, beschränken sich aber, „ut evitemus prolixitatem disputationis", auf die beiden Dogmen der Trinität und Inkarnation, welche den Angriffen des Islam auf das Christentum am häufigsten als Ziel dienen mußten [1].

Die Form der Disputation im weiteren Sinn, d. h. in der Weise, daß nicht bei den einzelnen Gegenständen Rede und Gegenrede erfolgt, sondern daß jeder Teil seine Ansicht über verschiedene Streitpunkte im Zusammenhang vorbringt, ist im „*Liber de efficiente et effectu*" (entstanden zu Paris im Mai 1310) eingehalten. Diese Schrift wurde in die 1745 zu Palma veranstaltete Ausgabe lullischer Werke aufgenommen [2]. Sie behandelt den zwischen christlicher und averroistischer Philosophie bestehenden Differenzpunkt bezüglich des Weltgrundes. Lullus, der sich ganz allgemein als Raymundista einführt, sucht für die einzelnen Dinge im Universum, bezw. deren Qualitäten (Angelus, Caelum, motus, homo, die verschiedenen potentiae im Menschen) Gott als causa efficiens nachzuweisen, um zuletzt zusammenfassend zu sagen: „natura naturata est facta sub natura naturante", während sein Gegner, der Averroista, Gott nur als causa finalis gelten lassen will [3].

Nur handschriftlich vorhanden (Cod. lat. mon. 10537, f. 36) ist der im September 1311 zu Paris geschriebene „*Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*", worin Lullus gleichfalls von einem einheitlichen Gedanken ausgehend die

[1] cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 102.

[2] Da mir diese Ausgabe nicht zugänglich war, so benützte ich das an der Münchener Staatsbibliothek vorhandene handschriftliche Exemplar. (Cod. lat. 10589, f. 41.)

[3] „Raymundista dicebat, quod deus est efficiens, et totum universum est effectus eius; Averroista dicebat, quod deus est finis omnium entium, tamen non est efficiens." (Cod. lat. mon. 10589, f. 41 r°.)

Philosophie des Averroes bekämpft. Es ist der Begriff Gottes als eines von der Welt ganz unabhängigen und unbeeinflußten Wesens, den er zugrunde legt, um in der vierten Distinktion *(De aliquibus erroribus Averrois)* zehn einzelne Sätze in der Weise kritisch zu prüfen, daß er an den irrigen Satz zunächst den Beweis der christlichen Lehre anschließt, dann die von „Averroes" gegebene Begründung darlegt und auf diese Gründe schließlich antwortet. In der fünften Distinktion zeigt er an bestimmten Fragen, wie auf Grund seiner allgemeinen Darlegungen die im einzelnen ventilierten Probleme jener Zeit gelöst werden können. Die distinctio VI enthält die schon oben erwähnten Vorschläge an das Konzil von Vienne.

Ohne speziell auf Averroes und die Averroisten Bezug zu nehmen, behandelt Lullus doch Probleme, die damit im Zusammenhang stehen, in der Schrift „*De divina existentia et agentia*". Namentlich die in der distinctio IV aufgestellten und beantworteten Fragen bringen deutlich den antiaverroistischen Charakter zum Ausdruck. Die Abhandlung, zu Paris im August 1311 entstanden, existiert bis jetzt gleichfalls nur handschriftlich (Cod. lat. mon. 10537, f. 11).

Frei von jedem polemischen Charakter ist die noch ungedruckte Schrift „*De deo ignoto et de mundo ignoto*" (Cod. lat. mon. 10588, f. 32), welche im Juni 1311 zu Paris geschrieben wurde; aber sie sucht insofern dem Averroismus entgegenzuarbeiten, als ihr Verfasser durch positive Aufstellungen aufklärend wirken will. Es ist seine Absicht, einer richtigen Erkenntnis von Gott und der Welt Bahn zu brechen; denn solange hierüber falsche Begriffe und Vorstellungen herrschen, wird auch der Streit darüber nie zur Ruhe kommen [1].

Ein ähnliches Ziel verfolgt Raymund auch in der Schrift „*De possibili et impossibili*". (Cod. lat. mon. 10497, f. 105 v⁰.) Die zu starke Betonung der Naturnotwendigkeit gegenüber der göttlichen Allmacht seitens der Averroisten gibt ihm Veranlassung, zunächst in einer allgemeinen Erörterung über die Begriffe possi-

[1] „Intellectus ignorans deum et mundum est confusus et tenebrosus et facit falsas conclusiones, ex quibus multa mala sequuntur et devotio amittitur et contrarietas inter veram theologiam et philosophiam oritur. (Cod. lat. mon. 10588, f. 32 r⁰.)

bilitas und impossibilitas dieser Anschauung entgegenzutreten [1]. Im positiven Teil der Schrift aber verbreitet sich Lullus zunächst in der dist. II über das ens primum (d. h. Gott) und sucht an der Hand seiner allgemeinen Prinzipien den Beweis für die Dogmen der Trinität und Inkarnation zu erbringen, während er in der dist. III sich mit dem ens secundum, dem geschaffenen Universum, befaßt. Das Werk, im Oktober 1310 in der Nähe von Paris („in nemore de Vicenes iuxta Parisius") verfaßt, ist dem König Philipp gewidmet, den Lullus bittet, für die Vervielfältigung desselben Sorge zu tragen.

Auf dem *Liber de possibili et impossibili* baut sich der *Liber contradictionis* (auch *Liber de centum syllogismis*) auf [2].

Die Schrift wird in der gewöhnlichen Weise mit einer allegorischen Schilderung eingeleitet. Der Raymundista streitet zu Paris mit dem Averroista über die Widersprüche der Lehre von der zweifachen Wahrheit und veranlaßt denselben, mit ihm einen Spaziergang vor die Stadt hinaus zu machen und dort den Disput fortzusetzen. Auf einer Wiese treffen sie eine schön geschmückte Frau, welche sich ihnen als die Contradictio zu erkennen gibt. Auf ihren Rat beschließen sie, im Anschluß an die im *Liber de possibili et impossibili* erörterten Eigenschaften Gottes einander hundert Syllogismen gegenüber zu stellen, um so der Wahrheit auf den Grund zu kommen und eine Einigung herbeizuführen. Und nun reiht der Raymundista erbarmungslos seine hundert Syllogismen in der nacktesten, schulgerechtesten Form aneinander und unterbricht dieselben nur, um aus den ganz allgemein gehaltenen Schlüssen auf die betreffenden Lehren des Averroismus

[1] „Quoniam philosophantes moderni deum asserant super operationem naturae non posse . . ., quare aiunt, se comprehendere posse nihil possibile esse sublimius quam ex nexu fabricationis naturae, idcirco componimus istum librum, in quo probare intendimus ex possibilis impossibilisque natura deum posse incomparabiliter nobilius, quicquam possit natura producere, quae dei effectus conceditur apud omnes." (Cod. lat. mon. 10497, f. 105 v°.) Die letztere Behauptung steht allerdings nicht im Einklang mit dem Zweck des *Liber de efficiente et effectu*, in welchem er doch für nötig hielt, den Averroisten gegenüber Gott als die causa efficiens, d. h. also doch die Welt als effectus dei nachzuweisen. (s. S. 55.)

[2] Gedruckt Palma 1746; von mir nach den handschriftlichen Vorlagen codd. lat. mon. 10537, f. 62 v° und 10588, f. 134 benützt.

hinzuweisen, was aber wiederum nur mit der stereotypen Formel geschieht: „ad consequentiam istius syllogismi sequitur." Wie summarisch er dabei zu Werke geht, mag ein Beispiel aus den Syllogismen über die bonitas divina zeigen:

Nulla impossibilitas impedire potest maiorem possibilitatem bonitatis.

Sed maior possibilitas bonitatis est, quod Deus est incarnatus, creator, quod possit esse sine caelo et agere immediate et causare aliam vitam.

Ergo nulla impossibilitas hoc impedire potest.

Ad consequentiam istius sequitur, quod quicquid dicitur contra sanctam fidem catholicam est falsum et impossibile [1].

Es wird sich ja später zeigen, daß auch diese ganz abstrus erscheinende Beweismethode durchaus nicht als bloße Begriffsspielerei aufzufassen ist; aber es ist nicht zu verwundern, wenn sie als solche angesprochen wurde, nachdem der Zweck, den Lullus anstrebte, in Vergessenheit geraten war.

Die Schrift erscheint insofern unvollständig, als die hundert Syllogismen des Averroisten fehlen; sie hat aber eine Ergänzung gefunden in dem noch ungedruckten *Liber de syllogismis contradictionis*, welcher, ebenso wie der *Liber contradictionis* selbst, zu Paris im Februar 1311 unserer Zeitrechnung verfaßt, als die unmittelbare Fortsetzung des letzteren erscheint [2]. Im ersten Teil der Schrift operiert Lullus noch mit zahlreichen Syllogismen, während der zweite Teil 44 averroistische Sätze ungefähr nach Art der *Reprobatio errorum Averrois* behandelt.

Im engen Anschluß an die *Ars generalis* ist die Schrift „*De divina unitate et pluralitate*" (Paris, März 1311 neuen Stils) abgefaßt [3]. Daß das im Titel angegebene Thema gegen die Averroisten gemeint ist, geht aus der an die Einleitung sich anschließenden Widmung an den König von Frankreich hervor [4].

[1] Cod. lat. mon. 10537, f. 64 v°.

[2] Vgl. die Anfangsworte der Einleitung: „Antequam Raymundus seu Raymundista et Averroista recessissent a domina Contradictione . . ." (Cod lat. mon. 10588, f. 149.)

[3] Handschriften: München (Cod. lat. 10554, f. 35 und Cod. lat. 10588, f. 63); Innichen (Cod. 20, f. 109 und Cod. 28, f. 73).

[4] „Serenissimo Domino Philippo, regi Francorum altissimo ac potenti bellatori constituto pro Ecclesia sancta Romana ad extirpandum errores et ad

Die *Ars generalis* liegt auch einer Schrift zugrunde, welche gegenüber den Averroisten die Dogmen der Trinität und Inkarnation begründen soll. Von dieser noch ungedruckten Abhandlung steht wohl die Abfassungszeit fest (Paris, November 1309), aber der Titel ist nicht ganz sicher und wird bald als *Ars mystica* bald als *Ars mixtica theologiae et philosophiae* angegeben. Da sich innere Gründe für beide Bezeichnungen anführen lassen, so kann ein endgültiger Entscheid über die von Lullus gewählte nur auf Grund der ältesten Handschriften gegeben werden[1].

Gleichfalls noch unveröffentlicht ist eine Abhandlung unter dem Titel „*De modo naturali intelligendi*". Ihrem Inhalte nach erscheint sie zunächst als eine Art Erkenntnislehre (*De modo intelligendi per adiutorium sensus, per imaginativam, per intellectum, per logicam, per naturalem philosophiam, per mathematicam, per moralitatem, per theologiam*); aber um dieselbe Zeit wie die anderen hier aufgeführten Schriften verfaßt (im Kartäuserkloster zu Paris im Mai 1310) nimmt sie auch teil am gemeinsamen Zweck derselben, sucht aber speziell auf die Beseitigung des im Averroismus konstruierten Gegensatzes zwischen Philosophie und Theologie hinzuarbeiten[2].

Dasselbe Ziel verfolgt Lullus in einer anderen Schrift logischen Charakters „*De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum Dei, verissimum*

multiplicandum veritatem, mittimus istum librum supplicantes, ut ipsum suscipiat, cum ipse Rex sit devotus et optima intentione habituatus et ornatus, ut per ipsum librum errores Averrois Parisiis seminati possint extirpari, et ponunt magnum periculum et dedecus Christianae fidei et pessimum exemplum." (Cod. lat. mon. 10588, f. 63 v⁰—64 r⁰.)

[1] Die vier Handschriften, von denen ich Einsicht genommen habe (Cod. lat. mon. 10512, f. 80 und 10530, f. 7, und Cod. Int. 20, f. 116 und 28, f. 76 v⁰) tragen den Titel *Ars mystica theologiae et philosophiae*, während sich bei Pasqual (*Vind. Lull.* t. I, p. 280) und Salzinger (ed. Mog. t. I, Katalog der lullischen Schriften) der an zweiter Stelle gegebene Titel findet.

[2] „Cum dicant aliqui, se non posse intelligere naturaliter Deum esse infiniti vigoris, mundum esse novum et huiusmodi, ideo librum istum facimus, in quo determinare ac probare per rationes naturales intendimus Deum habere virtutem infinitam, mundum etiam esse inceptum et sic de aliis." (Cod. lat. mon. 10655, f. 1.) Außerdem ist der Traktat noch enthalten im Cod. lat. mon. 10561, III und 10568, II, f. 6 v⁰.

et perfectissimum"[1], worin er die Trugschlüsse aufzudecken sucht, welche den Sätzen der Averroisten zugrunde liegen. Dieses nur handschriftlich vorhandene Werk[2] ist jedenfalls nicht vor dem Oktober 1308 vollendet worden, da eine andere in dem genannten Monat verfaßte Schrift darin erwähnt wird.

Endlich sind noch zwei kleinere Werke anzuführen, die eine eigenartige Stellung einnehmen. Das eine ist der schon oben (S. 31) erwähnte „*Liber natalis pueri Jesu*", so genannt, weil das Geheimnis des Weihnachtsfestes den Hintergrund der Szenerie bildet, die sich hier auftut, sowie deswegen, weil die Schrift am Weihnachtstage 1310 ihre Vollendung fand. Es treten eine Reihe allegorischer Personen auf, unter denen im Mittelpunkt des Interesses die allgemeinen Prinzipien stehen, welche Raymund seiner *Ars generalis* zugrunde gelegt hat. Dieselben erörtern der Reihe nach ihren Wert und ihre Bedeutung, wobei sie gelegentlich auf averroistische Irrtümer hinweisen, und wollen sich so gewissermaßen als das Heilmittel gegenüber den zahlreichen Mißständen jener Zeit dokumentieren, die in den ersten Kapiteln beklagt werden. Die Schrift wurde 1499 zu Paris gedruckt.

Ihr zur Seite stehen die „*Duodecim principia philosophiae*", auch „*Lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistas*"[3]. Zuerst beklagt sich die Philosophie allgemein vor dem König von Frankreich über das Unrecht, das ihr von den Averroisten dadurch zugefügt wird, daß diese ihre völlige Lostrennung von der Theologie anstreben. Dann treten der Reihe nach ihre zwölf Prinzipien auf: forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas und memoria, um gleichfalls ihre Bedeutung ans Licht zu stellen. Diese Schrift, welche nur kurze Zeit nach der vorigen entstanden ist (im Februar 1311), bildet offenbar auch das Gegenstück dazu. Der primäre Zweck der beiden Werke ist nicht die Widerlegung einzelner averroistischer Lehren noch auch die Begründung der

[1] „Per istas fallacias possunt convenire theologi catholici cum philosophis." (Cod. lat. mon. 10588, f. 172.)

[2] Cod. lat. mon. 10568, VII; 10576, f. 70 und 10588, f. 172.

[3] Gedruckt in der wiederholt aufgelegten Straßburger Ausgabe: *R. Lulli opera ea quae ad inventam ab ipso artem . . . pertinent.*

entgegengesetzten Anschauungen. Man könnte den beiden Schriften als dritte im Bunde die schon oben (S. 40) charakterisierte „*Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici*" hinzufügen. Wie diese, um dieselbe Zeit entstanden, gerade durch den Hinweis auf den Tiefstand des sittlichen Strebens eine Rechtfertigung des hohen Idealismus bildet, von dem Lullus beseelt ist, so erwecken die beiden hier genannten Werke den Eindruck, als ob sie eine Apologie des Systems der allgemeinen Prinzipien sein sollten, das notwendig geworden ist gegenüber dem Zwiespalt, den der Averroismus in die christliche Lehre hineingetragen hat.

Die meisten der hier aufgezählten Traktate sind bei Renan[1] wie auch bei Menendez Pelayo[2] als antiaverroistisch aufgeführt; aber bei beiden Autoren ist die Darstellung geeignet, den Schein zu erwecken, als habe sich in diesen Schriften die literarische Tätigkeit Raymunds gegen die Averroisten erschöpft. Diese Auffassung wäre irrig; denn wenn auch die genannten Werke diesem Zwecke besonders dienten und namentlich geeignet sind, einen allgemeinen Einblick in die systematische Bekämpfung des Averroismus zu gewähren, so hat doch Lullus außer diesen im Laufe der folgenden Jahre noch eine ganze Reihe diesbezüglicher Fragen behandelt, einzelne Punkte, die in zusammenhängender Darstellung nur flüchtig berührt werden, näher beleuchtet und namentlich den christlichen Gottesbegriff gegenüber der Verflachung desselben bei den Averroisten in zahlreichen Traktaten klarzulegen gesucht. Ja, im allgemeinen und weitesten Sinn dürfen überhaupt alle jene Schriften hieher gerechnet werden, in denen Lullus sein System niedergelegt hat, weil ja dieses nichts anderes ist als der Kampf gegen die arabische Denkweise, mag diese sich nun zeigen in der Form der muslimischen Religion oder im Gewand christlicher Philosophie.

[1] *Averroès et l'averroïsme,* p. 527 f.

[2] *Historia de los heterodoxos Españoles,* I, 524 f.

II. Kapitel.

Die Grundzüge der lullischen Philosophie.

Wenn wir oben sagten, daß es schwer sei, eine strenge Scheidung durchzuführen zwischen jenen Schriften Lulls, die den Islam als religiöse Erscheinung ins Auge fassen, und jenen, welche den Einfluß desselben auf die christliche Philosophie bekämpfen, dann gilt das noch mehr von dem System, das Lullus bei diesem Kampfe zur Anwendung bringt. Es wäre irrig, wollte man den Feldzug gegen den Averroismus als eine ganz selbständige Erscheinung, als etwas Singuläres in seinem Leben betrachten; derselbe ist lediglich eine besondere Phase in dem ununterbrochenen Kampf, den er gegen den Islamismus und für die Ausbreitung des Christentums führte. Daher finden wir auch im Grunde ein und dasselbe System in den Schriften der früheren Periode wie in denjenigen, welche durch die averroistische Bewegung hervorgerufen worden sind.

Ein Unterschied läßt sich insofern gewiß konstatieren, als Lullus in den Werken der letzteren Art Fragen in den Bereich der Erörterung zieht, die ihm früher ferne gelegen hatten, und manche Züge seines Systems, die von untergeordneter Bedeutung sein mochten, solange es dazu dienen sollte, eine arabische Bevölkerung von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen, mußten von dem Augenblick an in den Vordergrund treten, als ihm die Aufgabe zufiel, christlichen Denkern die Schwächen der arabischen Philosophie aufzudecken.

1. Vernunfterkenntnis und Glaube. Philosophie und Theologie.

Zum richtigen Verständnis der lullischen Philosophie müssen wir uns erinnern, daß die Bestrebungen Raymunds zunächst nur darauf gerichtet waren, Ungläubige für das Christentum zu gewinnen. Mißstände in der bis dahin üblichen Weise zu missionieren hatten ihn veranlaßt, mit aller Entschiedenheit das Studium der orientalischen Sprachen zu betonen; eben solche Mißstände waren es auch, die ihm den Weg wiesen zu jenem eigenartigen System, das er dann im Gegensatz zu den wirklichen oder vermeintlichen Mängeln der arabischen Philosophie weiter ausbaute.

In seinem „*Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*“ [1] berichtet uns Raymund, daß man von einem in der Logik und den Naturwissenschaften sehr erfahrenen König von Tunis namens Miramolin erzähle, derselbe habe eines Tages mit einem katholischen Religiosen, der in der Geschichte gut unterrichtet war, desgleichen im Sittengesetz („in moralibus bene et competenter“), und der überdies noch gut arabisch verstand, eine Disputation angestellt. Der Katholik bewies dem König auf Grund des Sittengesetzes, daß die Lehre des Mohammed nicht die wahre sein könne, und der König, der die Richtigkeit der vorgebrachten Gründe anerkannte, erklärte, er werde sich fortan nicht mehr als Sarazenen bekennen. „Aber“, so fuhr er fort, „nun beweise mir, daß dein Glaube der wahre ist, und dann will ich mich mit meinem ganzen Reich zum Christentum bekehren.“ Darauf erwiderte nun der Religiose, der katholische Glaube sei etwas so Erhabenes, daß man denselben nicht beweisen könne; aber er setzte dem König den positiven Inhalt seines Glaubens auseinander und erklärte ihm dann: „Glaube das alles, und du wirst gerettet werden.“ Der König aber gab zur Antwort: „Was du mir sagst, ist kein Beweis, sondern nur eine positive Behauptung; ich gebe aber einen Glauben nicht hin, um einen anderen an dessen Stelle zu setzen, sondern wenn ich von meinem bisherigen Glauben lasse, so will ich das, was ich dafür eintausche, als etwas Vernünftiges erkennen“ [2]. Voll Unwillen darüber, daß ihm der Missionär seinen Glauben genommen habe, ohne ihm ein Äquivalent zu bieten, ließ der König denselben des Landes verweisen.

Die Erzählung braucht keineswegs wörtlich genommen zu werden; aber daß ähnliche Mißgriffe vorkamen, geht doch aus der Bemerkung Lulls hervor, er habe selbst solche Missionäre gekannt [3]. Jedenfalls ist die Pointe klar genug: Mit der Kenntnis der Landessprache, auf die doch Raymund selbst so viel Gewicht legte, ist es noch nicht getan; man muß vielmehr jenen, deren Bekehrung angestrebt wird, auch Gründe bieten, welche ihnen

[1] Pars III, 1 (ed. Mogunt. tom. IV, p. 4).

[2] „Haec non est aliqua probabilitas, imo totum est positivum; et sic nolo dimittere credere pro credere, sed bene credere pro intelligere.“

[3] „Et ego vidi fratrem cum suis sociis et fui locutus cum ipsis.“

die Annahme der gebrachten Glaubenslehren angezeigt erscheinen lassen.

Das genannte Werk, welches jene Erzählung mitteilt, wurde im Jahre 1304 oder 1308 abgefaßt[1]. Aber den in diese Form gekleideten Gedanken hat Lullus bereits viel früher, in einer seiner ersten Schriften, ausgesprochen, wenn er sagt, daß Beweise, die man bei Disputationen über den Glauben anführe, einfachen und ungebildeten Leuten gegenüber sich wohl auf die Autorität stützen dürfen, einem im Denken geschulten Menschen aber müsse man Vernunftgründe bringen, weil ein solcher viel eher durch innere Gründe zur Wahrheit geführt werde, als durch Glauben und Autoritätsbeweise[2].

Die fortwährende Betonung dieser Notwendigkeit, die Glaubenswahrheiten durch zwingende Gründe, „rationes necessariae", zu stützen, schuf ihm schon zu Lebzeiten Gegner, welche dem gegenüber auf das Wort Gregors des Großen hinwiesen: „Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum"[3], und brachte ihn bis auf den heutigen Tag in den Ruf eines Rationalisten. Ein endgültiges Urteil darüber wird erst dem zustehen, der wenigstens mit der Mehrzahl seiner theologischen und philosophischen Traktate vertraut ist; bis jetzt wage ich es noch nicht, dieser Behauptung zuzustimmen.

Lullus betont wohl mehr als andere die Notwendigkeit, im Gebiet des Glaubens auch der Vernunft einen Platz einzuräumen. Der positive Glaube allein, bezw. die Darlegung desselben, genügt ihm nicht; vielmehr ist es vorzuziehen, dem Gegner die Wahrheit zu begründen, als ihn zum Glauben zu zwingen, ohne daß er von demselben überzeugt ist[4].

Im Bestreben, diese Forderung zur Anerkennung zu bringen, spricht er wohl auch von der Stellung, welche die Vernunft ein-

[1] Die Handschriften stimmen in der Datierung nicht überein.

[2] „Multo melius ducitur ad veritatem homo subtilis per rationes, quam per fidem et auctoritates." *Lib. magn. contemplat.* cap. 187, n⁰ 11. (ed. Mogunt. tom. IX, p. 455.)

[3] *Hom. 26 in Evang.* — Lullus verteidigt sich dagegen im Prologus seiner „*Demonstratio per aequiparantiam*". (ed. Mogunt. tom. IV, p. 2 lib. cit.)

[4] „Melius est, quod homo demonstret veritatem intellectui sui adversarii, quam si cogeret eum ad confitendum ipsam, quin esset directus et certificatus in ea." *Lib. magn. contemplat.* cap. 187, n⁰ 22. (ed. Mogunt. tom. IX, p. 457.)

zunehmen hat, in einer Weise, daß es scheint, als müsse der Glaube darunter leiden. Aber die Vernunft soll bei ihm keineswegs den Glauben ersetzen oder verdrängen. Wenn Lullus es uns auch nicht bei jedem „Beweis" einer Glaubenslehre aufs neue sagt, so wiederholt er es doch oft genug, daß seine Absicht nicht dahin geht, die Glaubenswahrheiten als für die Vernunft absolut erkennbar zu erweisen, sondern daß seine Beweise negativen Charakter haben und nur soweit reichen sollen, daß die Gegner keine Vernunftgründe dagegen ausfindig machen können[1]. Zu einer adäquaten Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten ist vielmehr die Vernunft gar nicht imstande[2]. Aber Glaube und Vernunft sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig.

Wir müssen, um dies würdigen zu können, uns vergegenwärtigen, daß Lullus unter einer religiös gemischten Bevölkerung lebte; und jede der hier vertretenen Religionen nahm für sich in Anspruch, die wahre zu sein. Daher erblickt Raymund im Glauben zunächst etwas, was wahr oder falsch sein kann. Der Glaube unterscheidet nicht lange, sondern nimmt das, was ihm geboten wird, ohne jeden Zweifel hin. Die Vernunft dagegen, mag sie

---

[1] Vgl. *Lib. de quaest. valde alta et profunda*, dist. I. versus finem: „Probavimus divinam Trinitatem pari (sic! = tali?) modo quod intellectus humanus non potest rationabiliter intelligere oppositum esse verum." (Cod. lat. mon. 10588, f. 22 v°.) — Ferner: *Lib. de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, dist. IV: „Reprobavimus aliquos errores Averrois et ita efficaciter, quod intellectus rationabiliter non possit intelligere oppositum." (Cod. lat. mon. 10537, f. 55 r°.) — Im *Lib. de divina unitate et pluralitate* sagt er am Schluß der Einleitung zu dist. I, daß er in der Beweisführung Gründe vorbringen wolle „ita apparentes et evidentes, quod intellectus benevolus et fundatus non possit ipsas negare rationabiliter." (Cod. lat. mon. 10588, f. 64.)

[2] „Fides est res adeo excellens et nobilis, quod transcendat terminos in quibus ratio est terminata et conclusa, quia de talibus rebus tractat fides, quod ratio et intellectus hominis non possint ipsas intelligere." *Lib. magn. contemplat.* cap. 154, n° 2. — Im *Lib. de forma Dei*, dist. IV. p. I. ad fin. heißt es: „Humanus intellectus . . . venari et attingere potest beatissimam divinam trinitatem, non autem dico comprehendendo, sed apprehendendo." (Cod. lat. mon. 10588, f. 102.) — *Lib. de „est" Dei*: „Per hos quidem modos potest haberi magna cogitatio de Deo; verumtamen non dicimus quod ipsam comprehendere valeamus, cum ipse sit „est infinitum" et „nostrum est" sit finitum." (Cod. lat. mon 10589, f. 122.)

die eines Christen oder Juden oder Mohammedaners sein, strebt nach Wahrheit[1].

Was Raymund also anstrebt, das ist durchaus nicht eine Verdrängung des Glaubens durch die Vernunft; aber ebensowenig soll auch die Vernunft vom Glauben verdrängt werden, sondern beide sollen sich gegenseitig durchdringen und zu einem Ganzen organisch verbinden, ohne daß die Selbständigkeit beider aufgehoben wird.

Daher faßt Lullus die beiden Vorgänge, das *credere* sowohl wie das *intellegere,* als Funktionen ein und desselben Intellektes[2]. Er vergleicht den Intellekt mit einem Mann, der eine Leiter hinaufsteigt. Der eine Fuß desselben, der zuerst auf die unterste Sprosse aufgesetzt wird, entspricht dem credere; dadurch unterstützt kann der andere Fuß, das intelligere nachfolgen. Nun dient dieses wiederum dem Glauben als Stütze, so daß das credere noch höher steigen kann, während dieses das intelligere wieder in den Stand setzt, ihm nachzufolgen[3]. So gehört der Glaube zwar nicht

[1] *Lib. magn. contemplat.* cap. 154, n⁰ 4 (derselbe ist so abgefaßt, daß er ein Gespräch Raymunds mit Gott darstellt): „Tu scis quod fides non distinguat inter verum et falsum, quia affirmative credit absque ulla dubitatione; sed de ratione non est ita, quia ipsa, antequam affirmet, inquirit et distinguit inter verum et falsum, et postea affirmat res quae sunt verae, et negat res ipsis contrarias.“ Ibid. n⁰ 7: „Fides est res quae potest esse in veritate et etiam in falsitate; sed ratio nunquam potest esse nisi in veritate; et hoc est, quia fides non distinguit inter veritatem et falsitatem rei quam homo credit; sed quia ratio distinguit inter ipsas, oportet quod semper sit in veritate.“ — Vgl. dazu ibid. cap. 162, n⁰ 21: „Quando intellectus hominis venit de potentia in actum, semper hoc fit intelligendo et secundum veritatem, quia, nisi ita esset, non esset plus in actu, quando intelligit, quam quando ignorat.“

[2] „Intellectus noster duos habet actus, unum quidem, quod est intelligere, alterum vero, quod credere nuncupatur.“ *Reprobatio aliqu. error. Averrois,* Einleitung. (Cod. lat. mon. 10497, f. 145 r⁰.)

[3] *Ars magna generalis et ultima,* pars IX, cap. 63 (ed. Argentorati 1617, p. 456): „Fides est medium cum quo intellectus acquirit meritum et ascendit ad primum obiectum, quod quidem influit intellectui fidem, ut ipsa sit intellectui unus pes ad ascendendum. Et intellectus habet alium pedem de sua natura, videlicet intelligere, sicut homo ascendens scalam cum duobus pedibus. Et in primo scalone (vgl. spanisch *escalón,* französisch *échelon,* Leitersprosse, Treppenstufe) primo ponitur pes fidei. Et in illomet pes intellectus, ascendendo gradatim cum prioritate fidei et cum posterioritate intellectus; et similiter, sicut in disputatione primo ponitur dubitatio, deinde affirmatio vel negatio. Credere non est finis intellectus, sed intelligere; verumtamen fides est

zur Natur des Intellektes, aber er ist für denselben das unumgängliche Mittelglied, durch welches die dem Intellekt naturgemäße Tätigkeit hindurchgehen muß, dessen der Intellekt sich bedient, indem er seinem Objekte zustrebt.

Durch dieses Verhältnis will Lullus den Glauben in seiner Wertschätzung keineswegs herabmindern; vielmehr wird dadurch der Glaube selbst erhöht. Auch um das zu veranschaulichen, bedient sich Raymund eines Bildes. Er vergleicht den Glauben mit einem Tropfen Öl, der, in ein mit Wasser gefülltes Gefäß gegossen, immer an der Oberfläche schwimmt; wird mehr Wasser zugegossen, so bleibt das Öl zwar nicht an derselben Stelle des Raumes, die es vorher eingenommen hat, aber es bleibt an der Oberfläche und steigt in demselben Grade höher hinauf, als auch das Wasser steigt[1].

Warum betont nun Lullus so sehr diese organische Verbindung von Glaube und Vernunft?

Wir haben oben auf die Theorie von der zweifachen Wahrheit als auf eine sehr verbreitete Lehre des Averroismus hingewiesen. Mochte auch der Glaube irgendeine Lehre als bindende Norm, als endgültige Wahrheit darbieten, wenn die philosophische Betrachtung zu einem anderen Ergebnis führte, so wurde auch dieses angenommen, ohne daß man deswegen aufhören wollte, ein gläubiger Christ zu sein.

suum instrumentum ad elevandum suum intelligere cum credere; et ideo sicut instrumentum consistit inter causam et effectum, sic fides consistit inter intellectum et Deum, influxa fide a Deo in subiectum, ut per ipsum quiescat in obiecto primo."

[1] Vgl. *Ars magna gen. et ult.*, pars IX, cap. 63 (ed. Argentor. p. 454 f.): „Deus est magnum obiectum, et secundum suam magnitudinem intellectus non potest ipsum naturaliter obiectare; idcirco Deus magnificat intellectum, ut magnifice agat supra suam naturam simpliciter credendo, et sic fides ascendit super intellectum, sicut oleum ascendit super aquam . . . Sicut aliquis homo qui non erat philosophus et in posterum fuit philosophus; et dum non erat philosophus, credebat deum esse; sed cum fuit philosophus, intellexit deum esse. Et tunc intellectus ascendit ad illum gradum intelligendo in quo erat credendo. Verumtamen non dico quod propter hoc fides destruatur; sed quod ipsa ascendit in altiorem gradum obiectando, plus credendo deum esse, quam intelligendo ipsum esse, sicut oleum in vase in quo est supra aquam. Et qui adderet plus de aqua praedicto vasi, aqua quidem ascenderet ad illum locum in quo erat oleum; et deinde oleum ascenderet in altiorem locum in quo non erat."

Schon Maywald[1] hat angesichts des Rationalismus, der sich überall im Averroismus geltend macht, daran gezweifelt, ob man wirklich im Ernste auch an die Wahrheit der christlichen Dogmen glaubte, oder ob man diesen Glauben nicht bloß als Deckmantel brauchte, um leichter und freier philosophieren zu können. Die Art und Weise, wie Lullus sich gegen diese Lehre der Averroisten aussprach, läßt das Letztere vermuten; nach den scharfen Ausdrücken, deren er sich in dieser Hinsicht bedient, zu schließen, scheint er in dieser Theorie mehr eine Art wissenschaftlichen Unfug erblickt zu haben, als wirkliche Überzeugung.

Es ist klar, daß man den Verfechtern dieser Anschauung nicht damit beikommen konnte, daß man eine von ihnen vertretene Ansicht als dem Glauben widersprechend nachwies, da sie dieselbe ja lediglich im philosophischen Sinne aufgefaßt wissen wollten. Aber auch dem Vorwurf, daß sie sich selbst widersprechen, scheinen die Averroisten keine Berechtigung zuerkannt zu haben, mit der Begründung, daß ein Widerspruch nur vorliegen könne, wenn es sich um zwei entgegengesetzte Behauptungen in einer und derselben Beziehung handle; daß aber dieser Fall bei ihnen zutreffe, leugneten sie[2].

Anders war es, wenn der von den Averroisten so sehr betonte Unterschied zwischen Glauben und Erkennen als unhaltbar dargetan, der Intellekt als das gemeinsame Gebiet aufgezeigt wurde, auf welchem sich diese beiden Akte abspielen. Dann war auch der Widerspruch nicht bloß ein scheinbarer, ein Gegensatz von Dingen, die gar nichts miteinander zu tun haben, sondern er war ein Widerspruch auf demselben Gebiet, innerhalb des Intellektes. Diesen Widerspruch und die darin liegende Inkonsequenz

[1] Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit.* Berlin 1871, S. 11.

[2] *Lib. contradictionis*: „Raymundista dicebat quod Averroista implicabat contradictionem per hoc, quia dicebat quod simpliciter intelligebat, quod naturaliter erat impossibile Deum esse trinum, creatorem, incarnatum et huiusmodi; sed credebat oppositum, cum diceret se esse catholicum christianum et fidelem. Averroista autem excusabat se et dicebat quod non implicabat contradictionem, quia secundum modum intelligendi et naturaliter intelligebat Deum non esse trinum etc., sed credebat ipsum esse trinum etc.; et quia intelligere differt a credere, non implicabat contradictionem, cum contradictio sit affirmatio et negatio rei unius et eiusdem.“ (Cod. lat. mon. 10537, f. 62 v⁰.)

der Averroisten aufzudecken ist daher Raymund auch unermüdlich bestrebt. Haben die Averroisten mit wirklich zwingenden Gründen die Unmöglichkeit des katholischen Glaubens nachgewiesen, dann ist diese Unmöglichkeit auch eine notwendige; dann aber brauchen sie auch nicht mehr an diesem Glauben festzuhalten, hören damit freilich auch auf, katholische Christen zu sein[1]. Auf dieses Bestreben weist namentlich die Fragestellung im *Liber de quaestione valde alta et profunda* hin[2]. Von den beiden Alternativen ist nur eine möglich: entweder kann der Christ die Einwände des Ungläubigen mit vollgültigen Gründen zurückweisen, oder der Ungläubige kann den Erwiderungen des Christen neue Gründe entgegenhalten; aber zwingende Gründe auf beiden Seiten sind unmöglich[3]. Lullus scheint absichtlich diese Gegenüberstellung gewählt zu haben, da er ausdrücklich auf den sich ergebenden Widerspruch aufmerksam macht und denselben den Vertretern der Lehre von der doppelten Wahrheit vorhält[4].

Diesem Zweck dient besonders die Beweisform, die Lullus mit Vorliebe zur Anwendung brachte. Weder gegen die arabischen Philosophen, deren Bekehrung, noch gegen die Averroisten, deren Widerlegung er erstrebte, konnte er mit theologischen Gründen operieren; erstere erkannten dieselben nicht an[5], letztere be-

[1] „Dico, quod implicas contradictionem, quoniam, si vere intelligis et philosophice quod fides catholica est impossibilis, necessarium est quod sit impossibilis; ergo non oportet quod tu credas quod sit vera; et si non credis, non es catholicus neque Christianus." *Disp. Raymundi et Averroistae*, de quaest. II. (Cod. lat. mon. 10588, f. 51.) [2] s. oben S. 55.

[3] Vgl. dazu *„Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis Christianae"*, Einleitung: „Si quis autem dixerit quod obiectiones quae possunt fieri contra fidem possunt solvi per rationes necessarias, et probationes quae possunt fieri pro fide possunt frangi per rationes necessarias, dicimus quod implicat contradictionem quae stare non potest." (ed. Argentor. 1617, p. 918.)

[4] „Ait fidelis: Dicta quaestio implicat contradictionem, ut per se patet, quae contradictio stare non potest, addita tamen probatione quod fides catholica sit vera; quoniam, si probatio est necessaria, impossibile est quod tu vere ad ipsam possis solvere; et e converso si probatio tua sit necessaria, impossibile est quod ego vere ad ipsam possim solvere. Haec autem dico pro illis qui dicunt, quod secundum modum sive naturam intelligendi impossibile est quod fides Catholica sit vera, sed secundum modum credendi credunt ipsam esse veram, cum dicant se esse christianos et fideles." (Cod. lat. mon. 10588, f. 14.)

[5] „Infideles non stant ad autoritates fidelium, et tamen stant ad rationes." *Demonstratio per aequiparantiam.* (ed. Mogunt. tom. IV, p. 2 sq.)

schränkten deren Gültigkeit ausschließlich auf das theologische Gebiet. So mußte er eine Methode wählen, die von beiden Seiten für vollwertig erachtet wurde, und diese fand er in der Form des syllogistischen Schließens. Die zwingende Beweiskraft des Syllogismus war allgemein zugegeben, und so mochte ihm diese ohnehin schon ganz allgemein zur Anwendung gelangende Schlußweise ein willkommenes Mittel sein, das ihm einerseits jene rationes necessariae [1] bot, die er für notwendig hielt, wenn die christlichen Dogmen auch bei den Ungläubigen Annahme finden sollten, das ihm andrerseits aber auch die Möglichkeit gab, den Averroisten gegenüber den Widerspruch, in den sie sich verwickelten, am prägnantesten zum Ausdruck zu bringen.

Die Bedeutung der Lehre von der doppelten Wahrheit erschöpft sich aber nicht allein darin, daß dieselbe als Deckmantel dienen sollte, unter dem sich der Unglaube verbarg. Maywald hat in seiner schon erwähnten Schrift ausführlich darauf hingewiesen, daß in dieser Lehre Bestrebungen zum Ausdruck gebracht werden, welche auf eine völlige Trennung der Philosophie von der Theologie hinzielten.

Auch Lullus hat diese Tendenzen erkannt und ihnen gegenüber entschieden die Verbindung von Philosophie und Theologie gefordert [2]. Zwischen wahrer Philosophie und wahrer Theologie ist nicht bloß ein Widerspruch unmöglich [3], sondern, da das Objekt

---

[1] Das ist der Sinn der so oft betonten und geforderten zwingenden Gründe; aber keineswegs will Lullus sagen, daß dieselben eine klare Einsicht in die Glaubenslehre bieten sollen.

[2] *Ars myst. theol. et phil.*, dist. IV: „Faciemus quaestiones et solvemus per modum novum theologice et philosophice, applicando veram (Cod. lat. 10512, f. 119 v⁰ hat christianam) philosophiam theologiae, non sicut illi qui posuerunt philosophiam contra theologiam, qui dicunt quod philosophice potest probari quod mundus est aeternus et quod est unus intellectus et sic de aliis, quae non est vera philosophia sed falsissima, quoniam philosophia non potest esse de genere falsitatis nec cum theologia convenire, cum sit verissima." (Cod. lat. mon. 10530, f. 58 r⁰.)

[3] *Liber de efficiente et effectu*: „Subiectum autem theologiae est Deus, et subiectum philosophiae est intelligibile; et quia obiectum intelligentis est veritas, et Deus est veritas, necessarie sequitur quod vera philosophia et theologia habeant concordantiam ad invicem, et ideo, quicquid est vere intelligibile, eius obiectum non est vere credibile; aliter implicaretur contradictio, sed contradictio est impossibilis." (Cod. lat. mon. 10589, f. 41.)

der Theologie Gott, das der Philosophie das intelligibile ist, so fordert Lullus auch für Theologie und Philosophie jene innige Verbindung, wie sie zwischen causa und effectus besteht[1].

So stellt sich als dieselbe organische Einheit, zu welcher wir oben Vernunfterkenntnis und Glauben sich verknüpfen sahen, auch das Verhältnis jener beiden Wissenschaften dar, welchen diese Erkenntnisweisen eigen sind, und bei Lullus scheint in der Tat in höherem Grade, als dies bei anderen Vertretern der scholastischen Periode der Fall ist, der Gedanke einer Gleichberechtigung der Philosophie mit der Theologie ausgesprochen zu sein. Aber so wenig wie oben dem Glauben gegenüber der Vernunfterkenntnis will Raymund der Theologie gegenüber der Philosophie die Superiorität absprechen. Er bezeichnet vielmehr wiederholt die Philosophie als die ancilla theologiae[2], die Theologie aber als jene Wissenschaft, „quae domina est philosophiae, mater et speculum“ [3]. Wenn aber Lullus auch hierin wieder mit dem allgemeinen Gedankengang der Scholastik zusammentrifft, so sehen wir ihn alsbald wieder seine eigenen Wege gehen, wenn es sich darum handelt, das wissenschaftliche Material aufzufinden, das diese Philosophie verarbeiten und verwerten soll, mit anderen Worten, wenn wir das philosophische System Raymunds nach seinem Ausgangspunkt und metaphysischen Gehalt charakterisieren.

2. Das System der absoluten Prinzipien.

Gelegentlich der Besprechung der *Ars generalis* wurde gesagt, daß nur ein Teil jener Prinzipien, auf welchen Lullus seine *Ars* aufbaute, nämlich eine Anzahl abstrakter Begriffe, den eigent-

[1] Vgl. die Einleitung zur *Declaratio Raymundi*. Auf die Frage nach dem Grund seiner Traurigkeit antwortet Raymund dem Socrates, „quod ipse stabat considerando, quomodo concordare posset theologiam et philosophiam secundum illam concordantiam quae requiritur esse inter causam et suum effectum.“ (Cod. lat. mon. 10497, f. 77 r°.)

[2] z. B. im *Liber de efficiente et effectu*: „cum vera philosophia sit ancilla verae theologiae.“ (Cod. lat. mon. 10589, f. 41.) In den *Duodecim principia philosophiae* sagt die Philosophie: „Nunquam concepi fraudem neque dolum neque deceptionem contra theologiam; imo confiteor quod sum ancilla eius“; und sie läßt sich von ihren Prinzipien bestätigen, „quod ipsa erat vera et legalis ancilla theologiae.“ (ed. Argentor. p. 113.)

[3] *Declaratio Raymundi*, Einleitung. (Cod. lat. mon. 10497, f. 77.)

lich wissenschaftlichen Kern des ganzen Systems bilden. Auch diese Begriffe, *Praedicata* genannt, scheidet Lullus wieder in zwei Reihen, die *praedicata absoluta* und *relativa*. Der Zweck der letzteren besteht darin, die gegenseitigen Beziehungen der Dinge zueinander zum Ausdruck zu bringen, daher die Begriffsreihe: Differentia, concordantia, contrarietas; Principium, medium, finis; Maioritas, aequalitas, minoritas. Ihre Bedeutung ist demnach eine mehr sekundäre, und Raymund selbst hat sie nur da besonders betont, wo er sich eng an die *Ars generalis* anschließt. Aber wohl in der Mehrzahl seiner Schriften hat er davon Abstand genommen, und sie können auch hier unberücksichtigt bleiben, wo es uns darum zu tun ist, das allgemeine Wesen des lullischen Systems festzustellen.

Eine weit höhere Bedeutung dagegen kommt den *praedicata* oder *principia absoluta* zu. Sie bilden nicht bloß den Einteilungsgrund für die äußere Anordnung der einzelnen Distinktionen, sondern sie sind zugleich der Fonds, aus dem Lullus für alles, was er in den Bereich seiner Erörterung zieht, das Material entnimmt. Mag er die Trinität begründen oder die Zeitlichkeit der Welt nachweisen oder den averroistischen Monopsychismus als irrig dartun, immer sind es die principia absoluta, auf denen er seine Beweise aufbaut. Auch in jenen Fällen, in welchen ihm andere Gründe zur Verfügung stehen, schöpft er doch daneben meist noch aus den absoluten Prinzipien der bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria. Diese begegnen uns in seinen Werken auf Schritt und Tritt und tragen so wesentlich bei zu der Einförmigkeit, welche die lullischen Schriften in so unangenehmer Weise kennzeichnet.

Wie gelangt nun Lullus zu diesen Prinzipien und was bezweckt er mit denselben?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir von erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgehen.

Die geistige Erkenntnis nimmt ihren Anfang mit der Sinneserkenntnis [1]. Die potentia sensitiva ist das Instrument, vermittelst

[1] „Intellectus ab inferioribus incipit ad superiora progrediendo et a sensibili ad intellectualia." *De modo naturali intelligendi*, dist. IV, p. I. (Cod. lat. mon. 10655, f. 6 v°.)

dessen den über ihr stehenden Potenzen das Material der Erkenntnis dargereicht wird. Indem nun der Intellekt mit dieser Potenz in Verbindung tritt, erkennt er den Gegenstand, der durch dieselbe ihm dargeboten wird [1]. Das Resultat dieser Verbindung im allgemeinen ist die Erkenntnis der Einzeldinge [2]. Diese Vereinigung ist eine unmittelbare, die nicht erst den Weg durch die dazwischenliegende potentia imaginativa zu machen hat [3].

Auch diese letztere Potenz empfängt von der sensitiva das Material, aber sie ist an dasselbe nicht in der Weise gebunden, daß die Einzelobjekte gegenwärtig sein müssen, sondern sie bewahrt die Bilder von den Dingen in sich auf. Indem nun der Intellekt sich mit ihr verbindet, erfaßt er die Vorstellungsbilder von den Dingen. So steht also die potentia imaginativa in der Mitte zwischen sensitiva und intellectiva [4], sie befindet sich zwar auf einer höheren Stufe als die potentia sensitiva [5], aber immer noch ist die von ihr vermittelte Erkenntnis eine unvollkommene, weil sie stets von den durch die Sinnestätigkeit dargebotenen Bildern abhängig ist [6].

[1] „Intellectus humanus habet per se naturam intelligendi, cum intelligere sit eius actus. Potentia autem visiva per se habet naturam videndi pari ratione. Et quia hae duae potentiae sunt coniunctae, inde oritur naturaliter unus communis actus per quem intellectus attingit obiectum coloratum, movendo potentiam visivam ad obiectum visibile.“ *De modo naturali intelligendi*, dist. I. (Cod. lat. mon. 10655, f. 2 v⁰.)

[2] „Istae duae potentiae, scil. intellectiva et sensitiva, per communitatem quam habent faciunt iudicium ad invicem de obiectis particularibus.“ *De modo naturali intelligendi.* (Cod. lat. mon. 10655, f. 3 r⁰.)

[3] „Dum intellectus intelligit praesente sensibili obiecto, tunc imaginatio non habet actum, quia sensus sufficit intellectui ad obiectandum obiectum sensibile.“ *De modo naturali intelligendi.* (Cod. lat. mon. 10655, f. 3 r⁰.)

[4] „Imaginativa est potentia communis, licet sit una; et dicitur communis, quia retinet in se sensibilia in eorum absentia. Ipsa autem imaginativa est coniuncta cum sensitiva et intellectiva; et ex tribus communitatibus oritur modus et actus communis, per quem intellectus intelligit sensibilia imaginata.“ *De modo naturali intelligendi*, dist. II. (Cod. lat. mon. 10655, f. 3.)

[5] „Intellectus elevat imaginationem super sensum ad imaginandum chimaeram et montem aureum et sic de aliis quae nunquam fuerunt in sensu.“ *De modo naturali intelligendi*, dist. II. (Cod. lat. mon. 10655, f. 4 r⁰.)

[6] „Imaginativa non potest obiectum imaginari extra similitudines sensus, et sic intellectus non potest cum imaginatione attingere obiecta spiritualia, veluti animam, angelum, Deum, virtutem etc.“ *De modo naturali intelligendi*, dist. II. (Cod. lat. mon. 10655, f. 4 r⁰.)

Am höchsten steht die potentia intellectiva, weil diese nicht erst auf eine höhere Potenz hingeordnet ist, sondern weil das Erkennen zu ihrer Natur gehört[1].

Wenn nun auch die potentia intellectiva ihre Erkenntnistätigkeit zum Teil in Verbindung mit anderen Potenzen vollzieht, so sind doch die Funktionen der in dieser Verbindung sich betätigenden Potenzen verschieden zu bewerten[2]; der Anteil, den die intellektive Potenz daran nimmt, ist höher zu schätzen als derjenige der sensitiven oder imaginativen. Das gilt auch für den Gewißheitsgrad der gewonnenen Erkenntnis. Zwar ist dieser nicht allein durch die Rangordnung der beteiligten Potenzen bedingt: es ist dabei vielmehr zu beachten, welcher Potenz das Erkenntnisobjekt seiner Beschaffenheit nach mehr zugeordnet ist; handelt es sich beispielsweise darum, Erfahrungstatsachen aus Einzeldingen zu gewinnen, so ist die mittels der sensitiva erlangte Erkenntnis höher zu stellen als die aus der Verbindung mit der imaginativa hervorgehende; umgekehrt hat letztere Potenz für wissenschaftliche Erkenntnis, d. h. Erfassung des Allgemeinen, eine größere Bedeutung als jene, welche durch die sensitiva angebahnt wird[3]. Innerhalb des Gebietes der Wissenschaft wird darum die Erkenntnis um so zuverlässiger, je mehr sich die potentia intellectiva erhebt „supra sensum et imaginationem" und sich auf ihr ureigenstes Gebiet, das rein intelligibile zurückzieht, und je mehr zugleich das Objekt, aus dem die Erkenntnis gewonnen wird, dieser Potenz zugeordnet ist[4].

[1] „Intellectus naturaliter per se intelligit, cum eius natura sit intelligere." *De modo naturali intelligendi,* dist. II. (Cod. lat. mon. 10655, f. 4.)

[2] „Quando homo sensualiter audit aliqua verba, multo melius et virtuosius est id quod facit intellectualitas in auditione, quam id quod facit sensualitas, quia intellectualitas intelligit et cognoscit rem significatam per verba, et sensualitas nihil aliud facit quam audire ipsa verba." *Lib. magn. contemplat.,* cap. 167, n° 7. (ed. Mogunt. t. IX.)

[3] *De divina existentia et agentia,* dist. IV, p. II (de quaestionibus imaginationis, qu. 5): „Utrum intellectus possit magis intelligere cum imaginatione quam cum sensu? Resp. est, quod sic quoad scientiam, non autem quoad experientiam." (Cod. lat. mon. 10537, f. 19 r°.)

[4] *Lib. de efficiente et effectu,* dist. III, Einleitung: „Intellectus incipit facere scientiam cum sensu et imaginatione, et hoc cum sensibilibus et imaginabilibus, non autem de spiritualibus, quae non sunt obiecta eorum; de quibus

Wenn Lullus diesen Gedanken folgerichtig durchführte, so mußte er zu dem Ergebnis kommen, daß jenes Wesen, welches am meisten dem Gebiet der sensibilia et imaginabilia entrückt ist, die sicherste Grundlage für eine richtige Erkenntnis sei; und in der Tat hat er die Konsequenz gezogen, daß dem Intellekt die höchste Gewißheit zukomme aus der causa suprema, d. h. aus Gott [1].

Lullus operiert aber nicht mit dem abstrakten Gottesbegriff, sondern mit den einzelnen Eigenschaften, welche den Inhalt desselben ausmachen, mit den rationes divinae; diese aber sind nichts anderes als jene principia oder praedicata absoluta, die er seiner *Ars generalis* zugrunde gelegt hat. Dieselben sind also keineswegs rein willkürliche Begriffe, aus denen er willkürlich seine Deduktionen ableitet, sondern sie bezeichnen für ihn die denkbar höchste Realität, weil sie mit der göttlichen Realität selbst identisch sind.

Die Neunzahl derselben ist in der *Ars generalis* wohl bedingt durch deren äußere Technik, im übrigen aber keineswegs feststehend; häufig fügt Raymund jenen genannten Prinzipien oder

spiritualibus sive de abstractis sive de Deo facit scientiam supra sensum et imaginationem, et hoc magis vere et necessarie quam per sensum et imaginationem, cum causae sive obiecta sint altiora et veriora sive de genere intelligibilitatis.“ (Cod. lat. mon. 10589, f. 46 v°.)

[1] *Liber de divina existentia et agentia,* dist. IV, p. II (de quaestionibus hominis): „Utrum homo sit magis verus in intelligendo Deum et angelum, quam in intelligendo sensibile et imaginabile? Respondendum est, quod sic; ratio huius est, quia principaliter est creatus propter divinam veritatem obiective et est magis circa veritatem, quanto altiorem obiectat veritatem.“ (Cod. lat. mon. 10537, f. 18 v°.) — *Liber de forma dei,* dist. V, p. IV, qu. 7: „Utrum intellectus humanus possit facere veriorem et altiorem scientiam per causas superiores, quam per causas inferiores? Respondendum est quod sic, cum sit de genere spirituali, non de genere corporali, et maxime, quia participat magis cum intellectu divino in recipiendo obiecta spiritualia, quam cum sensu et imaginatione recipiendo species ab ipsis. Omne ens agens est magis agens propter causas superiores quam propter causas inferiores. Intellectus est ens agens. Ergo etc. Ex consequentia autem istius syllogismi sequitur necessario, quod intellectus agens facit veriorem scientiam propter formas divinas quam propter sensum et imaginationem.“ (Cod. lat. mon. 10588, f. 119 v°.) — *Liber de ente quod simpl. est per se et propter se existens et agens,* Einleitung: „Cognita divina perseitate et finalitate potest cognosci divinum existere et agere, et ipsis cognitis possunt cognosci inferiora, quae sunt effectus eius, cum per causam cognoscatur effectus.“ (Cod. lat. mon. 10537, f. 36 r°.)

Eigenschaften Gottes als zehnte noch die perfectio bei; dem *Liber de voluntate infinita et ordinata* legt er zwölf, der Schrift *„De possibili et impossibili"* zwanzig solcher positiver Eigenschaften zugrunde.

Eine andere Frage ist die, warum Lullus gerade diese inhaltlich so bestimmten Begriffe als rationes divinae ausgewählt hat. Nach dieser Hinsicht scheint er der arabischen Denkweise entgegengekommen zu sein und dieselben vielleicht dem System irgendeiner theologischen Schule bei den Arabern entnommen zu haben. Wenigstens läßt er in der *Disputatio Raymundi et Hamar Saraceni*[1] den letzteren sagen: „Nos attribuimus deo undecim qualitates, quae sunt hae, videlicet: Bonitas, magnitudo, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia, misericordia."

Um nun die Art und Weise, wie diese rationes divinae von Gott prädiziert werden, zu verstehen, müssen wir von dem Beweis, den Lullus für die Existenz Gottes führt, ausgehen.

Es gibt, so sagt er, drei verschiedene Beweismethoden: die eine schließt von der Wirkung auf die Ursache, und diese nimmt die unterste Stufe ein; sie entspricht dem gradus positivus. Die nächste geht von der Ursache auf die Wirkung; ihre Rangstufe ist der gradus comparativus. Diese beiden Beweismethoden, die demonstratio propter quid und per quia, waren den Alten schon bekannt; aber keine von ihnen ist auf Gott anwendbar; die eine nicht, weil Gott keine Ursache über sich hat, von der aus man auf ihn schließen könnte, die andere aber deswegen nicht, weil sie nicht die vorzüglichste Beweismethode darstellt. Es gibt aber außer den beiden bisher üblichen Beweismethoden noch eine dritte, eine solche in superlativo gradu, und diese allein, die demonstratio per aequiparantiam, ist für den Gottesbeweis zwingend[2].

[1] Pars I, Einleitung, n° 2. (ed. Mogunt. t. IV, p. 2.)

[2] *Ars myst. theol. et philos.*, Einleitung: „Tres sunt demonstrationes, quarum prima est in superlativo gradu posita eo quod est de circulatione principiorum primitivorum et verorum; secunda est per causas et ista est comparativo gradui attributa; tertia vero est per effectus et ista attribuitur positivo. Et quia deus est per se cognoscibilis et non per causas, volumus ipsum perquirere cum demonstratione in gradu superlativo posita." (Cod. lat. mon. 10530, f. 7 r°.)

Diesen Beweis führt nun Lullus folgendermaßen: Jene drei Grade sind nicht bloß subjektive Unterscheidungen, sondern sie finden sich auch objektiv realisiert. Gäbe es keinen realen gradus superlativus, so müßte die ganze Natur in Unordnung geraten, der Unterschied zwischen causae primae und secundariae wäre aufgehoben, und das Streben in der Natur könnte nie zur Ruhe kommen. Gibt es aber nun einen solchen gradus superlativus, dann muß auch alles, was von ihm ausgesagt wird, im höchsten Grade ihm zugesprochen werden: seine Wesenheit ist Wesenheit in der höchsten Potenz, ebenso seine Natur und seine übrigen Eigenschaften. Die so prädizierten Merkmale aber müssen alle, eben weil sie einem realen gradus superlativus zukommen, miteinander identisch sein: wäre z. B. die Wesenheit dieses gradus superlativus nicht identisch mit einer Eigenschaft desselben, so würde entweder das eine oder das andere Merkmal ihm nicht in diesem höchsten Grade zukommen, er würde damit selbst aufhören, gradus superlativus zu sein. Jenes reale Wesen aber, bei dem alle Merkmale ein und dasselbe sind, nennen wir Gott[1].

Da also Gott mit diesem gradus superlativus identisch ist, so müssen auch diese rationes divinae von ihm in superlativo gradu ausgesagt werden. Gott ist also nicht einfachhin die bonitas, sondern er ist bonitas optima, magnitudo maxima, aeternitas aeternalissima usw. Es geht aber aus dem Wesen des gradus superlativus hervor, daß Gott mit jeder seiner Eigenschaften, wie auch, daß jede göttliche Eigenschaft mit jeder andern ratio divina konvertiert werden kann. Es bedeutet also dasselbe, ob man sagt: „Deus est bonitas optima oder Deus est magnitudo maxima oder Bonitas optima est magnitudo maxima. Gerade

[1] *Ars myst. theol. et philos.*: „Quod (Deus) sit, sic ostendo: Tres sunt gradus comparationis, scil. positivus, comparativus et superlativus. Isti gradus sunt vere et realiter in natura, licet per ipsam animam obiectentur, quia si non, naturalia omnia essent confusa in tanto quod non essent causae primae neque secundariae; et ad defectum istorum nullus effectus sequeretur, et per consequens nullus instinctus neque appetitus esset quietatus . . . Gradus superlativus est, sicut probatum est. Ipse vero esse non potest, nisi sit essentia essentialissima, substantia substantialissima, natura naturalissima, proprietas proprialissima, simplicitas simplicissima, et huiusmodi, et quod omnia ista sint idem numero, ab omni accidente disparata, et ista omnia existentia idem Deum quem inquirimus vocamus.“ (Cod. lat. mon. 10530, f. 8 r°.)

darin erblickt Lullus das Wesen Gottes, daß alle diese Bestimmungen, wie sie Gott zukommen, gleichwertig für einander gesetzt werden können [1].

Diese principia müssen aber nicht bloß im höchsten Grade von Gott ausgesagt werden, sondern, da zum Wesen Gottes notwendig das Tätigsein gehört, so muß auch jeder einzelnen ratio divina eine solche Tätigkeit innewohnen; daraus ergibt sich als notwendiges Postulat ein tätiges Subjekt, etwas, an dem sich die Tätigkeit äußert oder das durch sie hervorgebracht wird, und die Beziehung beider aufeinander. Lullus nennt das die drei principia correlativa oder auch correlativa innata. So schließt die bonitas in sich ein bonificans, ein bonificabile, bezw. bonificatum und das bonificare [2].

Soll aber vom gradus superlativus jede Unvollkommenheit ausgeschlossen sein, dann muß auch diese Tätigkeit den einzelnen principia absoluta im höchsten Grade innewohnen. Die Sucht, das mit möglichster Prägnanz anzudeuten, hat Lullus veranlaßt, seine eigenartige Terminologie in noch absonderlichere Formen zu kleiden [3].

Die genannten actus divinarum rationum sind zunächst den göttlichen Eigenschaften immanent; in ihnen stellt sich das innergöttliche Leben dar. Aber sie haben auch eine transeunte Tätig-

[1] *Liber de forma Dei,* dist. I: „Talis conversio . . . de nullo ente dici potest nisi solum de Deo, et ideo per talem conversionem potest Deus definiri et suae rationes.“ (Cod. lat. mon. 10588, f. 94 v°.)

[2] Diese Terminologie scheint gleichfalls den Arabern entlehnt zu sein. Im Schlußkapitel seines *Compendium artis demonstrativae* werden jene, welche in diesem Werk studieren, gebeten, „ut eis, si forte minus bene dicere videamur, non attendant circa verborum ineptitudinem, non potentium fortassis ad plenum ipsa quae intendimus denotare, nec eis loquendi varietas displiceat, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium obiectionibus obsistere noscant; declarare namque terminos figurarum de Deo sub conditionibus bonitatis, bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum . . . non est multum apud Latinos sermo consuetus.“ (Cod. lat. mon. 10523, f. 119.)

[3] *Ars myst. theol. et philos.*: „Praedicta principia esse non possunt nec in superlativo gradu existere sine actibus propriis et secundariis, scil. quod unitas unissima habeat actum proprium, videlicet unissimare, et operatio operalissima operalissimare et bonitas optima optimare . . .; aliter essent in ipso defective et otiose et sine natura et ab ultimo fine privata, et talem imperfectionem superlativus gradus sustinere non posset.“ (Cod. lat. mon. 10530, f 8 v°.)

keit in der Weise, daß den göttlichen Eigenschaften Merkmale im kreatürlichen Sein entsprechen, welche durch jene hervorgebracht sind. Die magnitudo Dei ist die schöpferische Ursache der in den geschaffenen Dingen realisierten magnitudo, die aeternitas ist Ursache der kreatürlichen duratio usw. So bilden diese Prinzipien in der Tat die Elemente alles Seienden, sie sind principia generalissima. Selbst wenn Lullus für einzelne Wissenschaften noch besondere Prinzipien aufstellt, wie er in seiner Schrift *Lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistas* für die Philosophie getan hat, so sind diese doch nicht die letzten Prinzipien, sondern auch ihnen liegen jene allgemeinsten Prinzipien zugrunde[1]. Aber in den einzelnen Dingen sind die Prinzipien in verschiedenem Grade realisiert, entweder in gradu positivo oder in gradu comparativo, während der höchste Grad nur Gott zukommt und mit ihm identisch ist[2].

So kommt Lullus wieder auf jene Dreiteilung in der realen Welt zurück, von welcher er bei seinem Gottesbeweis ausgegangen ist[3].

Jene allgemeinsten und absoluten Prinzipien sind aber nicht bloß principia essendi, sondern auch principia cognoscendi, und die im Universum herrschende und dreifach gegliederte Ordnung

[1] Vgl. die genannte Schrift in der edit. Argentorati (1617): Dixit forma: sum absoluta compositio ex forma bonitatis, magnitudinis . . . (p. 114); Ait materia: Ego sum ex passiva bonitate, magnitudine, duratione etc. (p. 117).

[2] „Ista principia vero tribus modis possunt considerari, secundum quod tres sunt gradus comparationis. Bonitas autem contracta ad Deum est optima et magnitudo maxima etc. . . . Praedicta principia sunt causativa, sicut bonitas, quae causat extrinsecas bonitates, magnitudo extrinsecas magnitudines . . . Causabilium autem quaedam sunt causata in gradu positivo, sicut bonitas lapidis, aliqua sunt causata in gradu comparativo sicut bonitas angeli.“ *De div. exist. et agentia*, dist. I. (Cod. lat. mon. 10537, f. 11.)

[3] Es möchte fast scheinen, daß auch diese Gliederung nach den drei gradus comparationis auf arabischen Einfluß zurückgehe. Man vergleiche damit folgende Stelle aus dem *Tractatus de animae beatitudine* (Averrois opera, Venetiis 1550, tom. IX, f. 64, col. 1): „Nam manifestum est, omnia entia sub tribus speciebus comprehendi. Una est materia infima et quae ex ea generantur, et illa quidem ignobilior est gradu et loco. Et super istam in gradu et loco est species corporum sphaericorum, quorum semper est fixa forma et stabilis in suis materiis . . . Et super illa est unus gradus supremus et gloriosus, qui vocatur gradus intellectuum abstractorum, qui vere sunt formae dantes perfectionem, non existentes in subiecto.“

der Dinge ist zugleich der Maßstab für eine richtige Erkenntnis. Dies ist allerdings nicht in dem Sinn zu verstehen, als ob jede Erkenntnis vom obersten Grade auszugehen habe; wo es sich um die Erkenntnis von Dingen einer niedrigeren Ordnung handelt, muß auch von diesen ausgegangen werden, und Lullus selbst beruft sich häufig auf die experientia oder das experimentum. Aber die hier gewonnene Erkenntnis darf mit der aus einer höheren Ordnung geschöpften nicht in Widerspruch treten, und wo ein solcher vorzuliegen scheint oder wo irgendwelche Zweifel bestehen, bildet die höhere Stufe der realen Dinge auch die Norm für die richtige Erkenntnis[1].

Was also oben für die subjektive Seite der Erkenntnis gegolten hat, das gilt hier auch für die objektive: Wie die höhere Seelenpotenz, so bietet auch die höhere Ordnung der realen Dinge die größere Garantie für die Gewißheit und bildet somit das Korrektiv für die unter ihr stehende Ordnung.

Die richtige Einhaltung dieser sowohl in der Natur des Intellektes wie in der realen Welt begründeten Stufenfolge ist die notwendige Voraussetzung für eine richtige Erkenntnis. Wird diese Ordnung außer acht gelassen, so beginnt alsbald der Irrtum. In diesem Umstand ist großenteils der Unglaube der nicht christlichen Völker begründet[2]. Hierin erblickt Lullus namentlich den Hauptfehler der averroistischen Philosophie.

[1] „Principia extrinseca recipiunt actiones et passiones ordinatas naturaliter a principiis supremis, et ideo quando oritur dubium de infimis, recurrendum est ad suprema et cum ipsis dirigere intellectum ad solvenda dubia." *De div. exist. et agentia,* dist. I. (Cod. lat. mon. 10537, f. 11 v°.)

[2] *Lib. magn. contemplat.,* cap. 77, n° 6 (ed. Mogunt. t. IX): „Quia infideles plus affirmant res quae cadunt in imaginationem per cursum naturae, quam res quae cadunt in rationem per cursum iustitiae et ordinationis, ideo sunt in errore et debilitant et destruunt directionem potentiae rationalis in hoc, quod imaginativa non offerat rationali id quod ei esset necessarium recipere; et propterea illorum ratio sequitur imaginationem, sicut homo ambulans in tenebris sequitur praeeuntem." Ibid. cap. 172, n° 12: „Quia gentes non tantum tractaverunt de inquisitione rerum quae sunt supra naturam, quantum tractaverunt de inquisitione operum naturae per quatuor causas, propterea fuit clausa porta suae perceptioni in rebus quae sunt supra naturam, quoniam non inquirebant nec aperiebant illam portam cum perfectione, quae est in tua (= Dei) potestate, et sapientia et voluntate, per quam possunt percipi omnes res."

Die Pflege der Naturwissenschaften bei den Arabern und das allmähliche Eindringen dieser arabischen Naturwissenschaft in den christlichen Occident, das seit der Zeit des Constantinus Africanus und des Adelhard von Bath in steigendem Maße sich vollzog und im 13. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte, hatte die Aufmerksamkeit besonders auf die Betrachtung der Natur hingelenkt[1]. Unter dem Einfluß der neuen Erscheinungen und Gesetzmäßigkeiten, die man hier beobachtete, lag die Gefahr, aus den gemachten Erfahrungen Schlüsse zu ziehen, die über das Gebiet der Naturwissenschaft hinausgriffen, um so näher, als die Wissenschaften gegenseitig noch nicht scharf abgegrenzt waren. Das nun ist nach Lullus das Unberechtigte im Vorgehen der Averroisten, daß sie von einem Gebiet aus, welches lediglich dem sensus und der imaginatio zugeordnet ist, ohne weiteres auch spekulative Folgerungen ableiten und somit sich auf ein Gebiet begeben, welches supra sensum et imaginationem liegt, und für das nur die potentia intellectiva zuständig ist.

Um den Satz zu beweisen: „Deus non est infiniti vigoris", stützten sich die Averroisten unter anderem auf den Grund, daß eine unendliche Kraft zur endlichen sich verhalte wie ein unendlicher Körper zum endlichen. Neben einem Körper von unendlicher Ausdehnung kann kein anderer mehr gedacht werden, daher auch neben einer unendlichen Kraft keine endliche. Nun gibt es aber solche endliche Kräfte verschiedenster Art, also kann die göttliche Kraft nicht unendlich sein.

Lullus gibt diese Beweisführung zu „quantum ad sensum et imaginationem", und der Intellekt kann auf diesem Gebiet ihre Richtigkeit gar nicht leugnen, da es ja die Erfahrung bestätigt, daß kein Körper am Platze eines anderen sein kann. Aber der Beweis gilt auch nur auf diesem Gebiete und darf nicht auf einen Begriff übertragen werden, der, wie die potestas infinita, einer ganz

[1] In der Widerlegung der Thesis 93 der im Jahre 1277 verbotenen Sätze weist Lullus auf eine Inkonsequenz hin, die sich mit der Richtigkeit des averroistischen Satzes für die Natur der körperlichen Dinge ergeben würde und fährt dann fort: „Et sic tu, Socrates, qui te dicis investigatorem naturalem, dicis contra naturam." *Declaratio Raymundi*, cap. 93. (Cod. lat. mon. 10497, f. 94 r⁰.)

anderen Ordnung angehört; darum ist auch die Schlußfolgerung, die daraus bezüglich der Macht Gottes abgeleitet wird, eine falsche [1].

Wie in dem angeführten Satze, so ist es in vielen anderen der ständige Vorwurf, den Raymund gegen Averroes erhebt, daß er über spekulative Wahrheiten oder Probleme ohne weiteres entscheide secundum sensum et imaginationem.

Die erste in der *Disputatio Raymundi et Averroistae* zur Diskussion gestellte Frage war in gewissem Sinn die Kardinalfrage, um die es sich zwischen Lullus und den Averroisten handelte: „Utrum intellectus extra sensum et imaginationem faciat scientiam.“ Während der Averroist sie ohne jede Einschränkung verneint [2], gibt Lullus zwar zu, daß die Tätigkeit des Intellektes mit der Sinneswahrnehmung beginne, aber er beansprucht für denselben auch ein Gebiet, das über der Sinneswahrnehmung und Vorstellungstätigkeit liegt [3].

Wäre der Intellekt einzig auf die potentia sensitiva und imaginativa angewiesen, dann würde er oft dem Irrtum verfallen. Würden wir uns bloß an das halten, was die imaginativa uns bietet, so müßten wir urteilen, daß unsere Antipoden in den Weltraum hinausstürzen; ebenso müßte ein Kranker, dem infolge seiner Krankheit ein süßer Apfel zufällig bitter vorkommt, auf Grund der sensitiva behaupten, der Apfel sei in der Tat bitter. Aber der Intellekt macht sich ohne weiteres von diesen Potenzen

[1] „Consequentia autem quam facit Commentator, falsa est et non tenet, quia est per sensum et imaginationem contra essentiam spiritualem procedendo ab inferiori ad superius negando; non enim sequitur: non est sensibile, ergo non est intelligibile.“ *Reprob. aliquor. error. Averrois,* dist. II, p. I. (Cod. lat. mon. 10497, f. 145 v⁰.)

[2] „Intellectus quicquid agit, per sensum et imaginationem agit.“ *Disputatio Raymundi et Averroistae,* qu. I. (Cod. lat. mon. 10588, f. 49 v⁰.)

[3] „Intellectus per ea quae sunt inferius, ut puta per sensum et imaginationem, facit scientiam de iis quae sunt sensibilia et imaginabilia, sicut de albedine per album, de sono per auditum et sic de aliis, quoniam ista sunt sensibilia et imaginabilia, et sic de aliis, et hoc, quia quod est superius est contractum ad hoc quod est inferius, ut albedo ad hoc album, dulcedo ad hoc dulce; sed albedo et dulcedo non sunt obiecta sensus nec imaginationis, cum sint principia abstracta, sed tantummodo sunt obiecta intellectus, qui est altior per intelligibile, quod est suum obiectum, quam sensus per sensibile et imaginatio per imaginabile.“ *Disputatio Raymundi et Averroistae,* qu. I. (Cod. lat. mon. 10588, f. 49 v⁰—50 r⁰.)

frei und entscheidet aus sich selbst, daß die Antipoden nicht abstürzen und daß der Apfel nicht bitter sei[1].

Noch viel mehr muß sich der Intellekt jeder Beeinflussung durch die niederen Potenzen entziehen und sich auf sein eigenstes Gebiet begeben, wenn es sich um solche spekulative Fragen handelt, wie die seitens der Averroisten in Zweifel gezogenen Lehren der christlichen Philosophie und Theologie[2].

In seinem System der absoluten Prinzipien glaubte Lullus dieses Gebiet entdeckt zu haben, von dem aus er die Angriffe zurückweisen könnte, welche der arabische und averroistische Naturalismus und Empirismus gegen die kirchliche Lehre richtete, in ihnen vermeinte er auch die Lösung gefunden zu haben für alle strittigen Probleme, die dadurch neu auftauchten oder in den Vordergrund gerückt wurden.

Diese Lösung gründet er einmal auf den absoluten Charakter dieser Prinzipien. Da alle, aber auch nur die positiven Eigenschaften im höchsten Grade von Gott ausgesagt werden müssen, so muß auch alles, was eine solche Eigenschaft oder den superlativen Grad derselben in Frage stellt, von Gott negiert werden. Wenn daher die Averroisten die Inkarnation als etwas Unmögliches erklären, die Schöpfung der Welt leugnen, die Allmacht Gottes durch die Naturnotwendigkeit eingeschränkt sein lassen, ein wunderbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge nicht zugeben wollen, so sind alle diese Thesen zurückzuweisen, weil sie mit jenem gradus superlativus des göttlichen Wesens unvereinbar sind.

Eine andere Art der Beweisführung basiert auf der Möglichkeit, daß jene rationes divinae miteinander konvertiert werden können und in Wechselwirkung zueinander stehen. Wäre der averroistische Satz: „Mundus est aeternus" richtig, so würde dieses gegenseitige Verhältnis jener Prinzipien völlig gestört. Wäre

[1] Vgl. *Declaratio Raymundi*, Einleitung. (Cod. lat. mon. 10497, f. 78 r°.)

[2] *De quaestione valde alta et profunda*: „Quia quaestio est valde alta et profunda, oportet solvere ipsam cum principiis altis et profundis, quae sunt haec: Divina unitas, operatio, bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria et perfectio." (Cod. lat. mon. 10588, f. 14 v°.)

die Welt ewig, so wäre auch die aeternitas divina in derselben in vollkommener Weise realisiert, dagegen die Wirkungen der übrigen rationes divinae, z. B. der bonitas, wären nur endlicher Art. Nun sind diese außergöttlichen Wirkungen der aeternitas wie der bonitas und aller übrigen rationes nur möglich, weil diese Prinzipien in Konnex stehen mit der potestas Dei, von der ihnen die Macht zufließt, sich außerhalb des göttlichen Wesens zu realisieren. Daraus ergäbe sich nun eine zweifache Folgerung: Einmal würde die potestas divina auf die übrigen göttlichen Prinzipien in verschiedener Weise einwirken, auf die aeternitas divina in höherem Grade als auf die bonitas divina; außerdem hätte die potestas Dei sich auch in der Welt nicht in der gleichen Weise realisiert, denn in der aeternitas mundi wäre sie in vollkommener, in der bonitas mundi nur in unvollkommener Weise verwirklicht. Diese beiden Folgerungen, die sich für die potestas divina ergeben müßten, machen die Ewigkeit der Welt unmöglich [1].

Die Ewigkeit der Welt wurde auch damit begründet, daß eine zeitliche Schöpfung einen Mangel für Gott involvieren würde, da die zum Wesen Gottes gehörende Tätigkeit keinen Inhalt hätte [2]. Diesem Einwand begegnet Lullus mit dem Hinweis auf die principia correlativa, in welchen die immanente Tätigkeit Gottes zum Ausdruck kommt; diese aber ist für das göttliche Wesen völlig ge-

---

[1] „Divina potestas plus in effectu non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius; . . . sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divinam potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad aeternitatem, quam quoad se ipsam . . . Potestas divina plus posset quoad divinam aeternitatem infundere actum suum in effectu, quam quoad divinam bonitatem . . . et sic divina aeternitas causat aeternitatem mundi ratione magnitudinis potestatis (= magnae potestatis) et divina bonitas causat bonitatem mundi finitam ratione parvae potestatis. Et quia est impossibile, quod divina potestas maiorem habeat actum quoad aeternitatem, quam quoad divinam bonitatem, est impossibile quod mundus sit aeternus.“ *Declaratio Raymundi*, cap. 87. (Cod. lat. mon. 10497, f. 92 r°.)

[2] „Commentator intendit negare mundum esse creatum, et ipsam negationem facit possibile et imaginabile, cum creatio non sit sensibilis neque imaginabilis, et negat creationem, ut Deus ab aeterno non sit otiosus.“ *Sermones contra errores Averrois.* (Cod. lat. mon. 10588, f. 84 v°—85 r°.).

nügend. Dieses innere Wirken Gottes bildet für Lullus namentlich die Hauptinstanz gegen die Leugnung der Trinität.

Auch in der kreatürlichen Welt, in welcher diese principia correlativa ebenso wie die principia absoluta in endlicher Weise realisiert sind, bedient sich Lullus derselben gegenüber den Averroisten. Sein Gegner Socrates findet in der Vereinigung von intellectus agens und possibilis einen Widerspruch und sucht damit seinen Satz zu begründen: Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili [1]. Lullus dagegen hält es für keine Inkonsequenz, auch im menschlichen Intellekt jene drei Korrelate anzunehmen, einen intellectus intellectivus, einen intelligibilis und die Beziehung zwischen beiden, das intelligere. Der intellectus intellectivus nun ist ihm der intellectus agens, der intelligibilis ist identisch mit dem intellectus possibilis, und aus beiden zusammen resultiert das intelligere intrinsecum. Eine reiche Verwendung finden aber diese korrelativen Prinzipien namentlich da, wo Lullus sein System innerlich ausbaut und gliedert.

Die angeführten Beweisgründe, die je nach dem Charakter der Schrift, in der sie sich finden, in den verschiedensten Modifikationen wiederkehren, sind zwar weitaus die häufigsten, aber keineswegs die einzigen, noch weniger die schlagendsten Gründe, mit denen Lullus seinen Gegnern erwidert. Häufig genug greift Raymund, ohne sich einzig und allein auf sein Prinzipiensystem zurückzuziehen, die gemachten Einwendungen auch direkt auf, um denselben aus der Natur des umstrittenen Problems heraus oft in sehr scharfsinniger Weise zu entgegnen. Hier handelte es sich darum, zu zeigen, wie er im Kampfe gegen seine wissenschaftlichen Gegner sich seines Systemes bediente, und hiefür mögen die angegebenen Beispiele genügen.

---

[1] *Declaratio Raymundi*, cap. 118. (Cod. lat. mon. 10497, f. 96.)

Schlußwort.

Fassen wir das über das lullische System Gesagte in einem allgemeinen Überblick zusammen, so ergibt sich uns kurz folgendes Resultat: Zwei Hauptzüge sind es, welche der Philosophie Lulls einen eigenen Charakter verleihen; aber gerade diese beiden Züge sind ihr aufgeprägt nicht als einem für sich konstruierten System, sondern insofern sie im Gegensatz steht zur arabistischen Philosophie.

Die Folgeerscheinung dieser letzteren, so sahen wir, ist das energische Streben, Wissen und Glauben zu trennen, Philosophie und Theologie auseinander zu reißen. Diesem Bemühen gegenüber sucht Lullus Glauben und Vernunfterkenntnis auf ein und dasselbe Gebiet zu verlegen, Theologie und Philosophie zu einem organischen Ganzen zu verbinden.

Das System, in welchem der arabische Geist seinen Ausdruck fand, stellt sich als ein System des Naturalismus dar. Lullus sucht demselben zu begegnen mit einer ganz eigenartigen supranaturalistischen Theorie, mit einer Art von Mystizismus oder Theosophismus.

Ob Raymund seinen Zweck erreicht hat? Wenn wir auch über weitere Kämpfe an der Pariser Universität nicht mehr viel erfahren, so sind die Streitpunkte deswegen nicht aus der Welt verschwunden; die Probleme wurden an anderen Orten und zu anderen Zeiten wieder aufgenommen.

Dem geringen Erfolg, den Lullus im Kampfe gegen den Arabismus erzielte, entsprach auch die Würdigung, die ihm in der Nachwelt zu teil wurde. Es ist ein eigenartiges Schicksal, von dem er verfolgt war. Er, der so entschieden die Notwendigkeit betont hatte, die christlichen Glaubenslehren nicht einfach als positive Dogmen zu verkünden, sondern sie mit Gründen zu be-

legen, damit sie denkenden Geistern annehmbar werden, kam in den Ruf, daß er an Stelle des Denkens einen äußeren Mechanismus setzen wollte; und trotzdem er beständig die Forderung erhoben hatte, sich „supra sensum et imaginationem“ zu erheben, wurde mit seinem Namen der Ruhm verknüpft, daß Lullus unter den Erforschern der Kräfte und Geheimnisse der Natur einer der ersten gewesen sei. Was er aber tatsächlich geleistet oder wenigstens gewollt, das geriet fast völlig in Vergessenheit, als Folge davon, daß man sein System aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen und auf sich selbst gestellt hatte. Das lullische System, auch soweit es positiven Charakter hat, wird solange nicht nur einseitig aufgefaßt werden, sondern völlig unverständlich bleiben, als es nicht in Beziehung gebracht wird zu jenem System, dessen Gegensatz es bildet. Der Arabismus war Veranlassung, daß dasselbe geschaffen wurde, er war das Ziel, das mit demselben getroffen werden sollte; „lo Sistema Cientifich Lulià no té altra rahó d' existencia“ [1], „einen anderen Existenzgrund gibt es nicht für das wissenschaftliche System des Raymundus Lullus.“

[1] S. Bové, *La filosofia nacionàl de Catalunya.* Barcelona 1902, p. 94.



Declaratio Raymundi

per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi.



Vorbemerkungen.

Die nachfolgende Schrift des katalonischen Nationalphilosophen, auf deren große Wichtigkeit für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bereits von Hauréau[1], Denifle[2] und Baeumker[3], welche sie aus den Handschriften kannten, hingewiesen wurde, wird hier zum erstenmal im Ganzen veröffentlicht. Die Herausgabe verfolgt zunächst nur den Zweck, der vorstehenden Monographie eine praktische Probe der lullischen Schreibweise beizugeben. Irgend eine philosophiegeschichtliche Analyse oder ein kritischer Kommentar war von vornherein nicht beabsichtigt; die Schrift soll lediglich für sich selbst sprechen[4]. Nur in zwei Fällen, in denen eine Erklärung allerdings angezeigt schien, wurde eine solche gegeben, aber soweit als möglich mit den eigenen Worten des Lullus.

Umsomehr mußte bei der Auswahl unter den noch unedierten Werken unseres Autors darauf Bedacht genommen werden, einen Traktat herauszugreifen, der die Persönlichkeit desselben möglichst vielseitig zu beleuchten imstande ist. Die „*Declaratio Raymundi*" schien dazu eine der geeignetsten Schriften zu sein; sie stellt uns mitten in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang hinein, in welchem allein die Philosophie des Lullus Geist und Leben gewinnt; sie zeigt sodann einerseits, daß der „Erfinder der *Ars magna*" doch auch Bücher schreiben konnte, ohne seine schematischen Figuren und Drehscheiben zur Anwendung zu bringen, andererseits steht sie aber immerhin noch soweit unter dem Einfluß seiner *Ars*, daß zur Genüge ersichtlich wird, was er mit

[1] *Hist. litt. de la France.* T. XXIX. Paris 1885, p. 333 f.
[2] *Chartul. univ. Paris.* I p. 556.
[3] *Die Impossibilia des Siger von Brabant* (*Beitr.* II 6, S. 47, 106 ff.)
[4] Vgl. übrigens oben S. 27 und S. 52.

dieser bezwecken und wie er dieselbe in letzter Linie angewandt wissen wollte. Wenn die Schrift zudem noch einen Einblick in die Stellung gewährt, die ihr Verfasser zu den verschiedenartigsten metaphysischen, ethischen und theologischen Problemen seiner Zeit eingenommen hat, so ist dieser Vorteil für die Beurteilung desselben nicht zu unterschätzen. Jedenfalls glaubte der Herausgeber mit der vorliegenden Schrift eine der interessantesten theologisch-philosophischen Abhandlungen des Lullus darzubieten.

Für die endgültige Redaktion des Textes wurden fünf Abschriften der *Declaratio* zugrunde gelegt. Zeitlich am spätesten **M_2** ist der im Codex 10590 der kgl. Hof- und Staatsbibliothek München von f. 72 r^0—198 r^0 gebotene Text anzusetzen. Die dem ausgehenden 17. oder beginnenden 18. Jahrhundert entstammende Papierhandschrift dürfte wohl damals schon zum Zwecke der Drucklegung hergestellt worden sein; wenigstens trägt der unmittelbar vorhergehende Fascikel desselben Codex, der die *Introductoria artis demonstrativae* enthält, auf dem ersten Blatte den Vermerk: Collatum pro impressione.

Der Zeit nach am nächsten steht die Abschrift, die sich im **I_2** Codex 33 der Stiftsbibliothek Innichen (f. 127 r^0—164 r^0) findet. Der Papierkodex, der eine ganze Reihe von Lullusschriften enthält und von verschiedenen Schreibern hergestellt ist, trägt auf der Innenseite des vorderen Deckels die Notiz: Nicolaus Pol Doctor 1494. Dieselbe Jahreszahl trägt die nicht vom Schreiber unseres Traktates ausgeführte Abschrift des *Liber de renatione substantiae et accidentis.* Zu dem *Liber propositionum* des Raymund Lullus, womit der Codex abschließt, ist am Ende bemerkt: finis. 1495. Melius scripsissem, si bibere quid habuissem. Jedenfalls ist auch die *Declaratio* um diese Zeit niedergeschrieben worden.

Wohl so ziemlich der gleichen Zeit dürfte ein anderer Papier- **I_1** kodex der Bibliothek Innichen, Ms. 43, angehören, worin sich unser Traktat f. 115 r^0—148 r^0 findet. Auch diese Handschrift hat auf der Innenseite des Vorderdeckels den Namen: Nicolaus Pol Doctor. 1494.

Bereits weiter zurück ist ein Pergamentkodex der Hof- und **M_1** Staatsbibliothek München, Cod. lat. 10497 zu datieren, in welchem von f. 77 r^0—105 r^0 unsere Schrift enthalten ist. In dem

Codex selbst sind irgendwelche Andeutungen über dessen Alter nicht gemacht; doch weist der Charakter der Schrift auf den Anfang des 15. oder frühestens das Ende des 14. Jahrhunderts hin.

Von besonderem Interesse ist der Cod. lat. 16117 der Bibliothèque nationale in Paris. Derselbe ist auf Pergament geschrieben und aus zwei ursprünglich getrennten Teilen zusammengebunden. Der erste Teil, der fortlaufend in der Weise paginiert ist, daß die linke Hälfte des aufgeschlagenen Buches die Seitenzahl trägt, und zwar in Ziffern vom Charakter der Handschrift, enthält unter vier lullischen Schriften an dritter Stelle die *Declaratio*, welche von pag. 55 c 85 b reicht, wobei mit a b die beiden Spalten der linken, mit c d die der rechten Seite bezeichnet werden. Am Schlusse dieses ersten Teils (pag. 140 d) ist nun bemerkt: Iste liber est pauperum scolarium de sorbona ex legato magistri henrici de lewis in brabantia leodyensis magistri in sacra theologia, quondam socij de sorbona. Über die Persönlichkeit dieses Henricus de Lewis etwas ausfindig zu machen, ist mir leider nicht gelungen; aber zum Glück befindet sich vor der angegebenen Bemerkung noch eine andere, nicht vom eigentlichen Schreiber herrührende Notiz, welche kurz besagt: iste liber est magistri Th. le miesier, magistri in medicina. Die Handschrift befand sich also ursprünglich im Besitze des schon oben (S. 11) erwähnten Vertrauten Lulls und geht somit möglicherweise auf die Zeit des Lullus selbst zurück, jedenfalls aber ist sie im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts entstanden, eine Zeit, welcher auch der Schriftcharakter entspricht; die Schriftzüge sind sehr deutlich, der Abkürzungen noch verhältnismäßig wenige, und auch textlich ist die Kopie am genauesten.

P

Doch sind wesentliche Abweichungen der benützten Vorlagen von einander überhaupt selten; die meisten Varianten sind Auslassungen, die dadurch hervorgerufen wurden, daß gleiche Worte kurz nach einander sich wiederholen, ferner offenkundige Schreibfehler oder Verschiedenheiten in der grammatikalischen Form und Konstruktion. Bezüglich dieser letzteren einen vollständig sicheren Text herzustellen, dürfte aber fast unmöglich sein, da es sich doch um eine Zeit handelt, in der hinsichtlich der Grammatik so ziemlich alles erlaubt war. Einige Varianten der beiden Handschriften von

Innichen machen ganz den Eindruck, als ob deren Schreiber beabsichtigt hätten, manchmal solche Fehler gegen die Grammatik etwas abzuschwächen. Textverschiedenheiten der letzteren Art sowie Abweichungen in der Wortstellung anzugeben erschien nicht notwendig, dagegen wurden die übrigen Varianten, von einigen wenigen ganz bedeutungslosen abgesehen, notiert. Dabei bedeutet *P* den Cod. lat. 16117 der Bibliothèque nationale, M_1 M_2 die beiden Codices der kgl. Hof- und Staatsbibliothek München, und zwar M_1 den älteren (Cod. lat. 10497) M_2 den jüngeren (Cod. lat. 10590), und I_1 I_2 die Handschriften der Stiftsbibliothek Innichen, nämlich I_1 Cod. 43 und I_2 Cod. 33.

Für die Überschriften der einzelnen Kapitel, bezw. die Sätze des „Socrates" wurde auch der Text, wie ihn das *Chartularium Universitatis Parisiensis* tom. I bietet, mit zum Vergleiche herangezogen.

Chart.

Deus, ad tuum honorem incipit Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi.

In quadam silva iuxta Parisius stabat Raymundus tristis et 5
desolatus iuxta quendam fontem, considerans et studens in erroribus quos quidam philosophi tradiderunt et in suis libris posuerunt contra theologiam, quae domina est philosophiae, mater atque speculum in quo intellectus humanus summam virtutem, nobilitatem, veritatem, bonitatem, potestatem, sapientiam et ceteras dignitates 10
primae causae cognoscit atque operationem quam ipsa habet in se et in effectu suo, videlicet in mundo et in omnibus partibus eius. Dum autem Raymundus, ut praedictum est, ita staret admirans, quomodo deus, qui est summa veritas et sapientia, permittit in hoc mundo tot errores, venit quidam philosophus, Socrates nomine, 15
et Raymundum, qui librum tenebat de erroribus aliquorum philosophorum, salutavit et ab ipso quaesivit, quare staret sic ibi studiosus et tristis. Cui Raymundus respondit primo e converso ipsum salutans, quod ipse stabat considerando, quomodo concordare posset theologiam et philosophiam secundum illam concordantiam quae 20
requiritur esse inter causam et suum effectum. Cui dixit Socrates, quod ipse illam concordantiam ex multis annis praeteritis scire cupiebat. Dixitque Raymundus ad eum: Numquid nescis tu, quod Episcopus Parisiensis damnavit 219 articulos qui sunt contra theologiam et contra deum et operationes suas, quos articulos aliqui 25
philosophi asserunt et contendunt esse veros secundum philosophiam, quorum tamen veritas est impossibilis, quoniam si veri essent, theologia minime esset vera. Iratus Socrates dixit, quod articuli quos veros philosophi affirmaverunt secundum philosophiam veritatem continebant, cum ita sit quod philosophia sit de rebus 30

5 stabat] estabat M_1. 10 veritatem *fehlt* I_1 I_2. 10 bonitatem *fehlt* *P*. 11 ipsa] ipse M_1. 13 Raymundus, ut praedictum est] praedictus Raymundus, ut dictum est I_1 I_2. 22 praeteritis] praedictis I_1 I_2. 26 contendunt] concedunt M_1. 26 veros *fehlt* M_1.

veris; qui etiam dixit, quod ipse contra quemlibet sustineret, quod ille articuli essent veri et boni.

Valde displicuerunt Raymundo verba ista. Unde inter ipsos diu erat contentio magna, donec Raymundus haec verba diceret: 5 Velles tu, Socrates, quod nos duo ad invicem de hac materia disputaremus et veritatem investigaremus, utrum tua videlicet opinio aut mea circa istam materiam sit vera; et quod nos concordaremus in quibus possemus, et super illis in quibus concordantiam habere non possemus, quod nos ad sententiam discretorum 10 magistrorum universitatis Parisiensis in theologia et in philosophia recurramus et de illis in quibus aliquis nostrum erraret, ab ipsis reverendis magistris correctionem et doctrinam reciperemus.

Placuerunt Socrati verba quae dixerat Raymundus, licet dubitaret an ipsi possent ad invicem super hoc concordare, quoniam 15 ipse omnibus modis dicta philosophorum volebat sustinere, sicut et Raymundus dicta theologorum. Consentit tamen Socrates, quod si ipsi in aliquibus veris principiis et utrique parti communibus possent ad invicem convenire, ad quae unanimiter recurrerent, in quibus recognoscerent quis eorum veritatem diceret aut errorem, sibi 20 placeret, quoniam pulcher ordo iste foret in principio disputationis, et per ista ad perfectionem quam desiderarent venire possent. Raymundus ait, quod ipse illa principia sciebat et ipsa in quodam libro quem fecerat de articulis fidei christianae luculenter probaverat, quae quidem principia sunt productio in divinis personis, mundi 25 creatio, filii dei incarnatio, omnium hominum generalis resurrectio et finis generationis et corruptionis omnium generabilium et corruptibilium, quoniam per talia principia ad invicem possent convenire et theologiam atque philosophiam possent concordare, cum ita sit, quod philosophia instrumentum sit intellectui humano, iuvante tamen 30 divina virtute ad cognoscendum principia antedicta, quae sunt finis rebus istis inferioribus. Sed antiqui philosophi de illis principiis nullam cognitionem habuerunt et idcirco aliqui eorum consequentiam illorum principiorum ignoraverunt, quoniam qui finem ignorat, claram cognitionem de illis quae sunt propter ipsum finem habere 35 non potest. Et ideo aliqui novi philosophi, qui sunt sequaces antiquorum philosophorum, sunt causa dissensionis quae est inter me et te, o Socrates.

---

1 quemlibet] quemque I_1 I_2. 8 concordaremus] concordes M_2, consideremus in quibus possemus convenire I_1 I_2. 11 recurramus et *fehlt* P M_1 M_2. 13 dixerat] dixit M_1 M_2. 14 dubitaret] disputaret I_1 I_2. 14 super hoc *fehlt* M_1, super his M_2. 18 ad quae] atque M_1. 19 recognoscerent] cognoscerent I_1 I_2. 27 et corruptibilium *fehlt* I_1 I_2. 29 philosophia] theologia M_1. 35 novi *fehlt* I_1 I_2. 36 dissensionis] discessionis I_1.

Verba quae Raymundus dixerat Socrati non placuerunt, et dixit quod illa principia quae Raymundus dixerat simpliciter erant de theologia, quae est positiva consideratio non probata per necessarias rationes, et quod nulla ratio necessaria ad conclusionem necessariam sine philosophia duci posset. Raymundus ait quod 5 principia antedicta ita fortiter probaverat in praedicto libro, quod omnes obiectiones contra ipsa principia factae destrui possent, positiones vero ipsorum principiorum non: et de hoc, Socrates, cognitionem habere poteris, si legere volueris praedictum librum de articulis. Socrates respondit dicens quod nullo modo staret in 10 illis principiis supradictis, quoniam generalia non erant neque communia omnibus hominibus, sed si ipse aliqua principia generalia communia et per se cognita haberet, secundum illa principia libenter cum ipso disputaret ad probandum, utrum ipsi inter se invicem possent convenire. 15

Raymundus ait: Velles ne, o Socrates, per principia tabulae generalis quae de novo est inventa mecum disputare de hac materia, et quod de ipsis principiis esset una communis opinio inter me et te, quoniam illa principia generalia sunt et communia ad omnes scientias et ad omnes conclusiones et per se sunt cognita 20 et sine illis philosophia nec aliqua alia scientia potest esse. Et quae sunt illa principia? dixit Socrates.

Prima Positio*.

Raymundus respondit dicens: Principia praedictae tabulae sunt bonitas, magnitudo, aeternitas sive duratio, potestas, sapientia, 25 voluntas, virtus, veritas et gloria; differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas et minoritas. Et in his principiis omnia entia implicata sunt aut explicata secundum eorum essentiam et naturam, ac per ordinatam mixtionem ipsorum principiorum, quae traditur in praedicta tabula, significantur 30 secreta et veritates naturae secundum quod intellectus humanus in hac vita ipsa attingere potest. Dixit Socrates, quod ipse illi positioni consentiebat posito tamen, quod ex praedictis nulla falsa sequatur conclusio. Raymundus ad hoc dixit: In nostra disputa-

8 positiones ... non *fehlt* I_1 I_2, non] non possent destrui M_1. 11 supradictis *fehlt* M_1. 14 invicem *fehlt* M_1 M_2. 19 quoniam] et quoniam M_1. 20 et per se] per se M_1. 24 sunt] sunt ista scilicet I_1 I_2. 30 traditur] dicitur M_1. 32 ipsa] ipsam M_1.

* Diese äußere Einteilung in *positiones* findet sich nur in den Hss. I_1 I_2; da jedoch in der Abhandlung allenthalben auf einzelne *positiones* verwiesen wird, mag sie der Übersichtlichkeit halber aus denselben herübergenommen werden, obwohl die älteren Hss. dieselbe nicht enthalten.

tione poteris cognoscere praedicta principia esse necessaria et mixtionem eorum, cum per ipsa conclusero veritates per necessarias rationes, quod utique scio nullo modo me facere posse, nisi ipsa principia et eorum mixtiones essent necessaria.

Secunda Positio.

Raymundus ait adhuc: ut vitemus prolixitatem inutilem, oportet nos tenere communes opiniones omnium maiorum philosophorum. Et primo quod deus est et quod ipse est causa prima et quod totus mundus in universo et in qualibet suarum partium est suus effectus. Item quod deus est unus et quod ipse habet propriam et substantialem bonitatem, magnitudinem, aeternitatem, potestatem, sapientiam, voluntatem, virtutem, veritatem et gloriam, et quod ipse est finis et principium omnium rerum, et quod ipse in se ipso omnem habet perfectionem et de nulla re extra se habet indigentiam. Item quod in ipso dignitates sive proprietates antedictae sunt reales, ut per earum realitatem remotae sint a non esse, et cum earum concordantia remotae sint a contrarietate, sicut bonitas, quae cum concordantia magnitudinis et aliarum remota est a parvitate. Item quod quaelibet illarum dignitatum sive rationum sit in uno et in eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo, quae insimul convertuntur, et hoc necessario, ut in ipsis non cadat accidens, ita videlicet quod bonitas sit magna per semet ipsam et magnitudo bona per semet ipsam, et sic de aliis. Et oportet, quod haec omnia concedantur ab ipsis qui deum esse supponunt, et qui supponunt ipsum esse totum perfectum et purum actum et infinitum sine aliquo defectu, quoniam sine talibus proprietatibus et rationibus deus non posset esse perfectus, quoniam non haberet cum quo*.

Adhuc dixit Raymundus: Oportet quod sit nostra communis opinio, quod in effectu dei sit bonitas, ut causa per suam bonitatem bonum habeat effectum et per suam magnitudinem magnum habeat effectum et per suam aeternitatem habeat durabilem effectum et sic de aliis, secundum quod effectus in universo et in suis par-

7 oportet] oporteret I_2. communes] omnes I_1 I_2. 16 realitatem] realitates I_1 I_2. 24 concedantur] concordentur M_2. ipsis] illis I_1 I_2. esse *fehlt* M_1. 29 oportet *fehlt* M_1. 31 habeat *fehlt* M_1. 32 durabilem effectum] durabilem P M_1 M_2.

* Dieser der Terminologie der *Ars generalis* angehörige Ausdruck bezeichnet eine der formalen Regeln, nach denen Lullus die zu untersuchende Frage analysiert, die „regula de instrumentalitate, hoc est quaerere cum quo res sunt, sive cum quo agunt“. *Ars gen. ultima,* ed. Argent. 1617, p. 149 (sic! statt 249).

tibus similitudines ipsius primae causae recipere potest secundum concordantiam divinarum rationum, ita quod illa receptio et concordantia primae causae et sui effectus sit bona per bonitatem et magna per magnitudinem, et sic de aliis.

Socrates ait: Quid faciunt ad propositum ista verba? Respondit 5 Raymundus, quod ista verba significant modum ordinatum disputandi super hanc materiam, ita videlicet quod nos ad concordantiam et ordinem qui est inter causam et effectum recurramus taliter, quod inter primam causam et effectum suum secundum veram opinionem et conclusionem non sit contrarietas, et quod effectus sit propter 10 causam et non e converso. Et oportet quod hoc ita sit, ut causa sit finis sui effectus, veluti si quaereretur, utrum homo plus deum debeat diligere quam semet ipsum; et respondetur, quod homo formaliter est per suam animam et per suum corpus, et deus est per suam aeternitatem et infinitatem, et ideo magis est amabilis 15 formaliter quam homo, qui est in tempore et qui habet quantitatem. Item secundum finem deus est magis amabilis quam homo, quoniam divina bonitas non est propter bonitatem sui effectus, sed bonitas effectus est propter bonitatem dei, quae est causa bonitatis effectus, et sic de ceteris rationibus sive principiis. Et ideo deus amabilior 20 est per suam bonitatem quam homo per suam, et homo qui plus ipsum deum non diligit quam se ipsum deo iniuriam facit et peccatum committit. Respondit Socrates dicens, quod contentus erat de positione antedicta.

Tertia Positio. 25

Raymundus ait: Oportet etiam considerare in hac nostra disputatione unum alium modum, qui est secundum octavam regulam artis inventivae, quae est de punctis transcendentibus, videlicet quod intellectus per suam virtutem transcendat ad intelligendum rerum veritates, quas potentiae quae sub ipsa sunt attingere non 30 possunt*, sicut imaginatio hominis, quae imaginatur quod antipodes

2 et *fehlt* M_1. 12 sui] eius M_1. 19 quae] qui M_1 M_2. 23 committit *fehlt* P M_1 M_2. 31 quod *fehlt* M_1.

* Die *Ars inventiva* ist gedruckt Valentiae 1515 und in der Mainzer Ausgabe tom. V. Am Beginne der regula octava faßt Lullus die hier berührte Theorie „de punctis transcendentibus" folgendermaßen zusammen: Causatur punctus transcendens ex excessu quem alia potentiarum hominis habet supra aliam, aut aliquando supra se ipsam, eo quod confluentes ad obiectum quaelibet secundum suam propriam rationem attingunt inaequaliter ipsius obiecti realitatem, ita quod de natura cuiuslibet earum est ultra quantitatem suam attingendi negare. Itaque negat id quod alia potentia per excessum attingit supra illam. Excessus quidem earum, cum sit naturalis, per se est manifestus. Nam quantumcunque sensus sentiendo attingit, tantundem imaginatur imaginatio

inferius cadant, et sicut gustus infirmus, qui dulcem saporem pomi quod infirmus comedit attingere non potest; sed humanus intellectus sensitivam et imaginativam transcendit, quando intelligit, quod hoc quod videtur imaginationi de antipodibus, videlicet quod inferius cadant, esset supra ascendere; item quando intelligit hoc quod sensitivae infirmae videtur esse amarum in pomo dulci esse dulce. Et ideo nos oportet aliquando infirmitatem potentiarum considerare, quae dispositae non sunt quod sint propria instrumenta, per quae veritatem obiectorum intellectus attingat. Et ideo multotiens intellectus infirmus est et confusus, et affirmat esse verum hoc quod est falsum et e converso; sed cum se exspoliat et denudat a falsis significationibus quas sibi inferiores potentiae repraesentant, et ipse suam naturam et virtutem considerat quam habet ultra potentias inferiores, tunc facit verum iudicium de significatis, quae sibi per potentias inferiores repraesentantur, ut hic superius exemplificavimus. Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus mediante gratia dei supra se ipsum transcendit et in se ipso veritatem primae causae et eius operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, intelligere non potest, veluti quando intellectus coniunctus considerat, quod deus diligit hominem iustum, sed quando ipse peccatum facit, deus ipsum non diligit; unde intellectui videtur, quod operationes illius hominis, quae in uno tempore sunt bonae et in alio malae, divinam mutant voluntatem in hoc, quod ipsa unum et eundem hominem diligit in uno tempore et in alio non; et sic intellectus implicat contradictionem affirmans, quod divina voluntas est inmutabilis, quia est aeterna, et est mutabilis, quia diligit unum et eundem hominem in uno tempore et non in alio. Intellectu ita existente confuso per contradictionem antedictam se ipsum infirmum intelligit, sicut imaginationem intellexit infirmam esse, de qua superius dictum est, quae falsum habuit imaginari contra verum, et sicut de sensitiva, quae falsum

2 quod] quem I_1 I_2. 6 sensitivae infirmae] sensitive infirmo M_1 (*Korrektur von späterer Hand*). 7 aliquando *fehlt* M_2 (*Lücke*). 11 et denudat *fehlt* I_1 I_2. 14 et ipse . . . inferiores *fehlt* I_1 I_2. 15—16 exemplificavimus] explicavimus M_2. 17—18 in se ipso] in ipso P; se *ist nachträglich radiert.* 23 alio] alio sunt M_1. 25 malae . . . alio *fehlt* I_2. 26 immutabilis] mutabilis P. 27 et est mutabilis] et non est inmutabilis P. 28 Intellectus ita existens confusus M_2. per] ita per P M_1.

et ultra. Et quantumcunque imaginatur imaginatio, tantundem intelligit intellectus et ultra. Et quantumcunque realitatis intelligit intellectus in obiecto, tantundem est in eo et ultra. Quod si non, impossibilis esset suppositio ultra intellectum et per consequens nec fides nec opinio essent. Et hic transcendit intellectus se ipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intelligit.

sentire habuit contra verum, unde ipse intellectus motus a contradictione praedicta et a simili supra suam naturam transcendit ad intelligendum immutabilitatem summae voluntatis, quamvis in uno tempore unum et eundem hominem diligit et in alio tempore non. Dixitque Raymundus: Secundum hos duos modos punctorum transcendentium, si placet, nos invicem in hac disputatione, quae est inter me et te, disputare poterimus, videlicet ita quod nobis caveamus, quod noster intellectus non sit confusus, ut supra exemplificatum est.

Consensit Socrates illis quae Raymundus dixerat nec dissentire poterat, quoniam illa quae dixerat per se erant manifesta.

Raymundus ait: Quis nostrum in hac disputatione ante loqui incipiet? Cui Socrates respondit, quod ipse primo loqui voluit et quemlibet articulum sustinere. Et tu, Raymunde, loquaris postmodum et meam rationem destruas, si ipsam destruere valeas; oportet tamen, quod nobis caveamus, ne in nostra disputatione sit aliquid sophisticum. Cui Raymundus ait, quod ipse de illa ordinatione erat contentus, ipsum rogans quod inciperet.

Capitulum I.

Quod deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate; ubi enim est pluralitas realis, ibi est additio et compositio. Exemplum de acervo lapidum.

Socrates ait: In omni essentia, in qua est pluralitas, necessario oportet esse compositionem, et quia divina essentia est infinita in simplicitate, ideo est infinite distans a compositione; ergo deus non potest esse unus et trinus, ut ipse sit simplex et non compositus.

Raymundus ait: In omni pluralitate, quae est de forma et materia, oportet esse compositionem et additionem; sed si pluralitas sit in essentia sine materia vel sine aliquo habente se per modum materiae, non sequitur quod in illa essentia sit compositio, sicut in essentia dei, quae est una simplex forma quam patrem appellamus, qui de tota sua simplicitate et essentia et de toto se ipso producit et generat deum filium et de se ipso et non de alio. Idcirco oportet quod filius sit simplex per formam, essentiam et naturam, et productus et generatus, et quia ipse cum patre remanet una simplicitas, una essentia et natura, cum de toto ipso sit generatus, in eorum essentia non poterit esse compositio nec additio per pluralitatem, quoniam si in eorum essentia esset compositio,

10 consensit] concessit M_1. 15 valeas] valeat M_1. 32 vel sine . . . materiae *fehlt* P M_2 I_1 I_2.

eorum essentia non esset simplex in infinitate nec ipsa esset infinitas; sed tu, Socrates, falsam habes imaginationem, in quantum pluralitatem divinarum personarum consideras secundum pluralitatem quae est per formam et materiam in effectu dei, quae quidem forma et materia diversae sunt essentiae, et quia forma et materia ad invicem in una substantia coniunguntur et sunt partes ipsius, oportet quod substantia ex ipsis sit composita, cum sint differentes per essentiam et naturam.

Socrates ait Raymundo: Quare pluralitas est in deo? Cui respondit, quod in deo oportet esse pluralitatem de necessitate, ut de se ipso et in se ipso et per se ipsum et non de alio actum habeat infinitum, quia si actum infinitum in se, scilicet intrinsece, non haberet, suus actus non posset esse infinitus per infinitam bonitatem, magnitudinem, aeternitatem, potestatem, sapientiam, voluntatem, virtutem, veritatem, gloriam et perfectionem, et suae rationes essent infinite otiosae, unde sequeretur malum infinitum contra bonum infinitum et etiam infinita parvitas contra infinitam magnitudinem et infinita privatio contra infinitam aeternitatem, et sic de aliis, unde sequeretur, quod deus esset summum malum contra summum bonum vocatum prima causa. Et quia deus non potest esse malus, de necessitate oportet concedere, quod rationes divinae non sint otiosae et quod in se ipsis suam propriam quietem habeant substantialem et naturalem et quod earum natura se habeat ad finem quare est, hoc est quod deus per suam bonitatem se habeat ad producendum bonum, et per suam infinitatem ad producendum bonum infinitum, et per suam aeternitatem ad producendum bonum infinitum et aeternum, et sic de aliis; sed hoc ita esse non posset, si in deo non esset pluralitas personarum.

Socrates ait Raymundo: Per quam naturam et rationem est in deo pater et filius et spiritus sanctus, et quare personae sunt tres et non plures nec pauciores?

Raymundus respondit: Hunc librum quanto brevius potero facere propono non sine causa; quare tu, Socrates, quaere solutionem tuae quaestionis in libro de articulis fidei christianae supradicto, quoniam in illo libro clare dedimus responsionem de istis et de aliis.

Capitulum II.

Quod deus non potest generare sibi similem; quod enim generatur ab aliquo, habet principium, a quo dependet; et quod in deo generare non est signum perfectionis.

5 diversae . . . materia *fehlt* M_1. 24 ad finem . . . se habeat *fehlt* M_1. 38—39 dependet] descendit I_1 I_2. est] esset M_1.

Socrates ait: Cum deus sit ens infinitum, impossibile est, quod ipse sibi similem et aequalem possit generare, cum oporteat quod generatus sit ab illo dependens qui ipsum generavit, et quia ab alio dependens infinitus esse non potest, ex quo est per alium, nec ens generatum ab alio dependens potest esse infinitum, quia si esset, 5 sequeretur ex hoc contradictio, videlicet quod esset ens infinitum et non infinitum, quod est impossibile.

Iterum dico, quod vile est considerare in deo generationem, quoniam generatio est de corruptione, et in ipsa nova forma venit in actum de potentia, in qua perfectum esse non habebat, et hoc 10 cum tempore et quantitate et cum privatione formae antiquae corruptae; et talia in deo considerare per generationem non sunt licita, cum ita sit quod deus sit ens aeternum et infinitum sine mutatione quacunque.

Raymundus ait Socrati: Hoc quod dicis esset verum, si gene- 15 ratio quae est in deo esset secundum modum qui est in suo effectu; sed tu male dicis, similem modum considerans in causa et in suo effectu, quoniam si modus hinc inde aequalis et similis esset simpliciter, sequeretur de necessitate, quod causa et effectus converterentur, quod est impossibile; quare tibi dico, quod si in essentia 20 divina sit unus pater infinitus per essentiam et naturam et per omnes suas rationes, et de toto se ipso, hoc est de tota sua essentia et natura et de omnibus suis rationibus generat filium, oportet quod illum generet infinitum et aequalem sibi, quoniam qui generatus est de tota infinitate, oportet quod generatus sit infinitum sine quanti- 25 tate, et qui generatus est de tota aeternitate, oportet quod aeternaliter generatus sit sine tempore et mutatione; sed tu, Socrates, verum diceres, si deus pater filium de alia essentia et natura generaret quam de sua, quae aeterna est et infinita; sed hoc esse non potest, quoniam nulla alia essentia et natura potest esse infinita et 30 aeterna, nisi divina tantum modo; nec deus de nihilo ens infinitum et aeternum posset generare, quoniam tunc principium et quantitatem haberet.

Item tu, Socrates, falsam habes hic considerationem in hoc quod dicis, quia in omni essentia, in qua finis et forma convertun- 35 tur, est dependentia unius rei ab alia impossibilis, quoniam si esset talis dependentia possibilis, foret existentia ipsius entis propter suum finem, aut eius finis esset, ut sua esset existentia, et illud ens foret ex diversis essentiis una ab alia dependente. Sed quia deus pater

---

2 similem et aequalem] simile et aequale P M_1 I_2. 7 non infinitum] non finitum M_1. 10 habebat] habeat M_1. 12 per generationem *fehlt* M_1. 18 inde] idem M_1. 19 de necessitate *fehlt* I_1 I_2. 25 generetur infinite I_1 I_2, in infinitum P, infinitus M_2. 30 infinita et] infinita neque P M_2 I_1 I_2.

generat deum filium de tota sua existentia, de toto suo fine et de toto hoc quod habet, et in ipso existentia et finis convertuntur et sunt una simplex essentia et natura, idcirco filius dependentiam non habet a patre, videlicet quod pater sit ante quam filius, nec 5 in aliquo est magis nobilis nec minus nobilis; sed homo filius illam dependentiam habet a patre quam tu dicis, quoniam pater ante est quam filius et causa filii secundum cursum naturalem.

Item in quantum tu, Socrates, dicis, quod in deo generatio non est signum perfectionis, veritatem dicis, si tali modo consideras 10 generationem sicut generationem quae est in corporibus elementatis, et de hac generatione supra dictum est; sed falsum dicis secundum modum generationis quae in personis divinis consistit. Quae enim gloria est ita magna sicut gloría quam habet deus pater in generando de se ipso deum filium aeternaliter et infinite et totum per- 15 fectum sine defectu aliquo, totum bonum sine aliquo malo, totum potentem sine aliqua impotentia, totum sapientem sine aliqua ignorantia, et sic de similibus. Et tu scis, quod in artibus mechanicis artifex magnam habet delectationem in producendo bonum, magnum, durabilem et potentem effectum, et quanto maiorem, nobiliorem et 20 magis artificiatum ipsum producit, tanto maiorem habet delectationem. Et idem est de agentibus naturalibus, sicut homo pater, qui magnam habet delectationem, cum pulchrum filium, bonum, magnum, bene complexionatum, potentem et de bona femina procreavit; plus adhuc tibi dico, quod si tu posses tuum filium de te ipso sine fe- 25 mina generare, maius placitum haberes, quam si tu ipsum generares de alio et in alio, hoc est de femina et in femina, quia illa in generatione tui filii tecum participaret, nec posses tuum amare filium in tantum, ex quo de diversis essentiis esset productus. Item si humanus intellectus suum intelligere posset generare in sua propria 30 intelligibilitate intrinseca sine intelligibilitate extrinseca et sine aliqua specie extranea, multo maiorem delectationem, maiorem perfectionem, potestatem et virtutem haberet, quam habet nunc, quia ipsum oportet cum obiectis extraneis et speciebus participare. Tu ergo, Socrates, considera et tuum intellectum exalta in intelligendo, quod 35 deus pater magnam habet gloriam in generando ita gloriosum filium, sicut dictum est.

Capitulum III.

Quod deus non cognoscit alia a se.

Dixit Socrates, quod deus omnia in se ipso cognoscit, cuius 40 cognitio est aeterna; et est deus et permanens sine mutatione qua-

5 filius] filius factus M_1. 12 modum *fehlt P.* 18 in producendo] introducendo I_1 I_2. 25 maius] magis I_1 I_2.

cunque; ideirco aliquid extra se non cognoscit; quod si sic, in ipsius cognitione mutatio foret, sicut apparet in artifice, qui turrim imaginatur quam facere vult, et quam in se ipso intelligit; et cum ipsa facta fuerit, iam ipsam extra primum intellectum intelligit, quia una fuit prima turris, et alia est turris realis, quae facta est. Et 5 quoniam turres sunt differentes, est mutatio in intelligere, in quantum mutatur per obiecta supradicta. Consimili modo dico tibi, Raymunde, quod deus non intelligit me neque te neque solem neque arborem neque consimilia, quoniam ego, tu et alia non sumus illi, quos deus intellexit, antequam fuissemus. Si enim nos fuissemus 10 antequam deus nos intellexit, ante fuissemus quam fuissemus, quod est contradictio quae stare non potest. Sequitur ergo, quod deus non intelligit aliquid productum in esse, quia sic intelligeret alia a se.

Ait Raymundus Socrati: Sicut sapientia dei inmutabilis est per aeternitatem, ita est infinita per magnitudinem infinitam; et sicut 15 est inconveniens et impossibile, quod ipsa sapientia sit mutabilis, postquam est aeterna, ita est inconveniens, quod ipsa parva sit, postquam magnitudinem habet infinitam. Et parva esset, si mutabilis esset, ita videlicet, quod ipsa in uno tempore intelligeret unum obiectum et in alio tempore non. Impossibile est etiam, quod sum- 20 mum intelligere sit mutatum vel parvum. De necessitate ergo oportet, quod ipsum intelligere dei mensuret et comprehendat omne illud, quod productum est de non esse in esse, aut de potentia in actum, sicut ipsa illud antequam fuit comprehendit. Quare tibi dico, quod si deus me non intelligeret neque te neque alia producta, in- 25 telligere dei terminatum esset et finitum, in quantum essent obiecta producta per naturam, ut essent intellecta, in quantum sunt intelligibilia postquam sunt: et si intellectivitas dei ipsa non intelligeret, defectiva et limitata esset, in quantum nostram intelligibilitatem non comprehenderet, et in quantum ipsa impediretur in in- 30 telligendo me et te et illum sine sui mutatione; esset ergo defectiva et impotens propter defectum aeternitatis et potestatis et propter parvitatem infinitae magnitudinis, quod est impossibile. Intellectus ergo divinus intelligit sine aliqua mutatione me et te et illum in nobis ipsis et in se ipso. Et ad hoc concurrunt omnes suae digni- 35 tates et rationes, sicut aeternitas, quae conservat divinum intelligere in inmutabilitate, et potestas, quae est infinita, in quantum potest esse inmutabilis, quamvis nos comprehendat in nobismet ipsis, sicut nos etiam in semet ipso comprehendit priusquam fuissemus, et hoc in uno et eodem numero. Et hic est punctus transcendens in meo 40 intellectu, qui in tuo non est.

7 modo *fehlt* M_1. 10 nos] non M_1. 11 nos intellexit] intellexit M_1. 17 ita] et ita M_1. sit] sit sicut mutabilis M_1. 28 si] sic M_1. intellectivitas] intelligibilitas M_2. 38 nos] non M_1. 40 meo] eo I_1 I_2.

Dixit Raymundus Socrati: Antequam turris sit facta, intellectus ipsam accipit per imaginationem, et quando facta est sensitiva, ipsam attingit per colorem et figuram, et ipsam imaginationi repraesentat, in qua intellectus ipsam intelligit et accipit in absentia turris realis 5 in eodem genere phantasiae, in qua ipsam acceperat ante quam esset turris ipsa aedificata. Verumtamen turres in illo genere sunt differentes per species differentes, in quantum una species fuit prima in imaginatione quam alia; idcirco oportet, quod intelligere artificis sit motum de uno obiecto in aliud, per cuius motum est 10 mutatum et per motum est in tempore et in quantitate et terminatum est et finitum. Non est ergo illud intelligere tale sicut intelligere dei, ut dictum est. Sed tu, Socrates, tuam habes imaginationem et tuum intellectum infirmum in hoc quod aequiparas intellectum dei intellectui artificis qui turrim facit. Nonne recolis tu 15 regulam de punctis transcendentibus superius memoratam, in quibus imaginatio est infirma, in quantum imaginatur quod antipodes cadant? Eleves ergo tuum intellectum supra tuam infirmam imaginationem, et intelligas quod intellectus dei habet, cum quo potest esse inmutabilis in intelligendo te et alium in semet ipso et in te 20 ipso et in alio; sed tu hoc facere non potes, quoniam non habes cum quo; neque volare potes, quoniam non habes cum quo; et si tu volare non potes, non sequitur, quod avis volare non possit, cum ita sit quod avis habeat alas cum quibus volare possit, sed tu non. Habet ergo deus, cum quo potest alia a se intelligere 25 sine mutatione sui intellectus in se ipso et in se ipsis. Et illa cum quibus potest hoc intelligere sine sui mutatione aliqua, sunt suae rationes aeternae et infinitae.

Capitulum IV.

Quod nihil est aeternum a parte finis, quod non sit 30 aeternum a parte principii.

Ait Socrates Raymundo: Theologi supponunt quod mundus sit aeternus a parte finis, in quantum dicunt quod caelum semper durabit ac etiam quattuor elementa. Quod si esset verum, sequeretur etiam ex hoc, quod ipsa, scilicet caelum et elementa, essent 35 etiam aeterna in tantum a parte ante quantum a parte post, cum ita sit, quod aeternitas sit indivisibilis, quae divisibilis esset, si aliqua entia per ipsam perpetuo durarent, quae fuissent de nihilo et in tempore principiata.

3 imaginationi] imaginationem M_1. 11 in quantitate terminatum I_1 I_2. 16 imaginatur] memoratur I_2. 17 eleves] eleva I_1 I_2. 21 neque volare . . . cum quo *fehlt* I_1 I_2. 27 sunt suae . . . infinitae *fehlt* I_1 I_2. 34 ipsa scilicet *fehlt* I_1 I_2.

Raymundus dixit: Tu scis, Socrates, quod mundus est effectus primae causae, et quod mundus est suus effectus per ordinationem; sed ordinatus non esset, si ordinatus non esset ad aliquem finem, cuius finis privatio foret, si mundus et suae partes in privationem devenirent. Requirit ergo causa secundum ordinationem suarum 5 rationum concurrentium ad ordinandum suum effectum, quod mundus remaneat aeviternus, ut sequatur finis propter quem est, et iste talis ordo dependet plus a parte causae quam a parte effectus, cum ita sit quod finis perfectus attingitur in causa et non in effectu. Non est ergo effectus per se ipsum simpliciter, sed per causam, 10 neque est propter suum finem, sed propter finem causae, qui finis est ipsa causa. Non habet ergo mundus naturam per se, quod sit aeternus a parte post, quoniam cessante causa ab operando, quae libere agit, cessare potest effectus ab esse suo, nec sequitur ergo, quod mundus habeat per se proprietatem vel naturam aeternam a 15 parte ante, ut dictum est, sicut non sequitur, quod si tu pedem tuum in arena hodie posuisti, heri etiam illum posuisses, neque etiam sequitur, quod tu coacte pedem teneas in arena, postquam tu cum libertate ipsum in arena posuisti, neque etiam vestigium tui pedis, quod est ipsius effectus, non potest esse tui pedis finis, 20 quia si esset, causa ipsius pedis foret et effectus; et hoc est contradictio, per quam significatur, quod tua ratio falsa est et inanis.

Capitulum V.

Quod omnia separata coaeterna sunt primo principio.

Socrates dixit: Omnes substantiae separatae sunt aeternae, 25 sicut primum principium est aeternum, et hoc est de necessitate, postquam sunt, cum ita sit quod proprietatem non habeant neque naturam, quod de potentia ducantur in actum, quoniam materiam non habent nec subiectum in quibus possent esse, nec sunt formae generabiles nec de nihilo produci possunt, cum ita sit quod nihil 30 non possit habere aliquam passionem ita quod de ipso aliquid producatur.

Raymundus ait Socrati: Sicut oportet, quod aeternitas dei totum suum effectum comprehendat in duratione, sic etiam oportet, quod omnes aliae suae rationes totum ipsum effectum comprehen- 35 dant, sicut bonitas dei, quae ipsum effectum comprehendit in quantum ipsa est maior quam bonitas effectus, et idem sequitur de magnitudine causae, et sic de aliis rationibus. Oportet ergo quod substantiae separatae et etiam totum universum causatum habeant

---

6 concurrentium] continentium I_1 I_2. 10 simpliciter *fehlt* I_1 I_2. 21 si] sic M_1. foret et] et foret etiam M_1. 26 est *fehlt* P. 30 generabiles] generales P. 39 etiam] in M_1.

novum principium creatum, ut aeternitas sit ante principium sui effectus per durationem, et hoc vult divina voluntas, ut aeternitas non tantum modo sit maior per causalitatem, immo sit ante per durationem; quoniam si ante non esset omnibus modis, praedictum
5 principium non esset per causam comprehensum omnibus modis et etiam divinae bonitati fieret iniuria et etiam aliis rationibus dei, si ipsae non essent ita ante effectum suum per durationem, sicut sunt ante ipsum per se ipsas.

Item tu, Socrates, falsam habes imaginationem in quantum
10 dicis, quod substantia separata non potest esse nova eo quod non est productibilis de potentia in actum nec de nihilo; erras enim in hoc, quod tu non consideras infinitam dei potestatem nec suam voluntatem nec sapientiam, quae sunt infinitae, nec consideras numeri unitatem, in qua sunt; nam si tu hoc bene considerares, in-
15 telligere posses, quod substantia separata possit produci de nihilo, quamvis non sit productibilis de potentia in actum, quoniam postquam dei voluntas ipsam vult producere, potestas etiam dei, quae est eadem numero cum voluntate et sapientia, ipsam producere potest, quoniam ipsa potest ita ipsam perficere, sicut voluntas
20 ipsam potest velle et sapientia scire.

Adhuc dico tibi, quod si in me essent potestas mea et voluntas unum idem numero, et sic de meo intellectu, ego producere possem ita magnum mundum de nihilo sicut iste est, quia sicut ego possem velle et scire, sic possem per meam potestatem perfi-
25 cere. Tu tamen, Socrates, dicis verum, in quantum dicis, quod nihil non potest esse passio, quod de ipso aliquid producatur; sed divina sapientia, quando substantias separatas et alia omnia produxit et creavit, non consideravit nihil, quoniam hoc sibi non erat necesse considerare, sed divina voluntas voluit quod essent sub-
30 stantiae separatae, quae non erant, et statim fuerunt, postquam divina voluntas voluit quod essent.

Capitulum VI.

Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in eundem punctum, quod fit in 36 millibus annorum,
35 redibunt idem effectus, qui et modo.

Socrates dixit Raymundo: Artifex facere potest de massa auri unam statuam hominis et de illa statua facere potest unam statuam equi et de illa aliam ad suum placitum, et hoc ita continue, quousque materia auri per statuarum transmutationem sit consumpta.
40 Verumtamen essentia illius auri non perditur, sed transit ad alia

14 hoc *fehlt* M_1 M_2. 20 et sapientia scire *fehlt* P I_1 I_2. 22 idem numero unum M_1. 35 et] sunt I_1 I_2 *Chart.* 40 perditur] proditur M_1.

subiecta, in quibus non sentitur, quoniam in plures partes est divisa, et ratione agentium naturalium caelestium et elementalium redire possunt partes et insimul coniungi per magnum tempus et per multas transmutationes. Idcirco modo consimili per reditum corporum caelestium in eundem punctum, quod fit in 36 millibus annorum, redit iste idem effectus, qui modo est in me et in te et in illo; et hoc est contra te, Raymunde, qui dicis, quod generatio et corruptio corruptibilium et generabilium cessabunt.

Raymundus ait: Tu, Socrates, concepisti imaginationem supradictam secundum transmutationem statuarum auri in uno et eodem subiecto, et quia ita bene ipsam concepisti per transmutationem primae materiae in secundariis materiis corruptibilibus et generabilibus, talem habes imaginationem, sicut ille qui imaginatur quod antipodes cadant: quoniam si verum esset hoc quod tu dicis, cursus naturalis in suum contrarium mutaretur, ita videlicet quod agens naturale non intenderet venire ad perfectionem sui appetitus in fine, in quo esse suum perficitur, sed intenderet quiescere in medio, in quo laborat, donec sit in fine in quo quiescat et habeat perfectum esse quod desiderabat. Unde si tua opinio esset vera, omnia agentia naturalia naturaliter venirent ad quiescendum in fine qui est sub fine, qui est secundus actus, sicut ignis, qui quiesceret in calefacere et non in calefacto, et vegetativa in vegetare et non in vegetato, et sensitiva in sentire et non in sensato sive sentito, et imaginativa in imaginari et non in imaginato, et intellectiva in intelligere et non in intellecto, et species essent per primam intentionem et illarum individua per secundam, quod est impossibile, quoniam maior est magnitudo in bonitate et virtute istius hominis quam in specie hominis.

Item secundum tuam opinionem essent species contra naturam et secundum naturam, et quod est impossibile, esset possibile, et hoc quod est possibile, esset impossibile; et ideo tua opinio implicat contradictionem quae esse non potest. Necessarium est ergo, quod non sit illa revolutio quam tu dicis esse, sed quod sit finis generationis et corruptionis, et quod in isto fine perficiatur operatio agentium naturalium.

Praeterea si verum esset quod tu dicis de puncto quod fit in 36 millibus annorum, sequeretur quod alius punctus noviter inciperet, et quod ad finem veniret, et postmodum esset alius punctus et sic in infinitum; et quod nullus punctus 36 millium annorum

1 plures *fehlt* I_1 I_2. 4 per magnum tempus transmutationis I_1 I_2. 6 idem *fehlt* M_1. 10 praedictarum statuarum I_1 I_2. 11 ita bene] statuam M_2. ipsam *fehlt* M_1. 13 talem] et talem P I_1 I_2. 17 perficitur] perficit M_1. 32 implicat] multiplicat I_1 I_2.

ultimus posset esse nec per consequens primus, quia sic esset multiplicatio numeri in infinitum, quod est impossibile, cum ita sit quod multiplicatio numeri sine determinata et discreta quantitate in subiecto in quo est ante et post esse non possit.

5 Praeterea dico, quod si esset numerus infinitus punctorum de quibus dictum est, consumeretur prima materia et elementa per reditum et revolutionem numerorum sicut massa auri supradicta, et non haberet subiectum in quo prima materia posset restaurari, nec etiam quattuor elementa nec elementata. Oporteret ergo, quod 10 ipsa venirent in non esse, et sic esset vacuum et vacuitas totum hoc quod est sub concavitate lunae, quod est impossibile, quoniam natura vacuitatem pati non potest. Si vero dicis quod essentia primae materiae et quattuor elementorum possit restaurari in corporibus firmamenti, tu ponis impossibile, quoniam corpora caelestia 15 maius et minus non recipiunt.

Capitulum VII.

Quod intellectus humanus non est actus corporis nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis.

20 Ait Socrates Raymundo: Hoc quod est dictum est, quia intellectus non est substantia corruptibilis nec productibilis de nihilo. Et si foret creabilis secundum opinionem theologorum, corruptibilis foret, in quantum omnes intellectus particulares forent de uno generali, de quo esse non possunt sine materia corporali mota de 25 una forma in aliam.

Item intellectus creabilis esse non potest, cum de potentia in actum produci non possit, quia nullum ens de potentia in actum produci potest sine materia, et si sit in potentia sine materia, est sine subiecto, quod est contra naturam; et si intellectus etiam esset 30 aliquid, dum est in potentia, adhuc de nihilo creatus non esset, sed de illa potentia in actum transportaretur, unde sequeretur, quod factus foret in sua actualitate et non creatus; foret ergo per factionem et non per creationem.

Dixit Raymundus: Si tuus intellectus, o Socrates, non esset 35 actus tui corporis nec tua perfectio essentialis, plura inconvenientia inde sequerentur, videlicet quod tu non haberes proprium neque naturalem intellectum cum quo deum intelligeres, et idem esset de

4 non possit *fehlt* M_1. 6 consumeretur] consimiliter I_1 I_2. 8 non] si M_1. 12 essentia] essentia essentiae P M_1. 15 maius] magis I_2. 17 humanus *fehlt* P I_1 I_2. actus] forma *Chart.*, *fehlt* I_1 I_2. 19 hominis *fehlt* M_1. 21 corruptibilis] corporalis P. 22 corruptibilis] incorruptibilis P. 24 generali] generabili P. 36 inde *fehlt* I_1 I_2.

tua voluntate, quam neque propriam neque naturalem haberes, cum qua deum amares. Et sic tua prima causa te non creasset ad se amandum et cognoscendum, sed te creavisset contra suam amabilitatem et intelligibilitatem, quia tuus finis ad suam amabilitatem et intelligibilitatem non esset, cum non haberes per te naturam in- 5 telligendi et diligendi, sed tuus finis esset ad aliam intelligibilitatem et amabilitatem, quae forent obiecta creata, in quibus quiesceret, quod est impossibile, cum ita sit quod nullus finis causatus perfecte quiescere possit in aliquo fine creato.

Adhuc dico tibi, quod tua positio implicat, quod impossibilitas 10 sit possibilitas, quoniam tu intelligis, quod possibile est tibi, me et alium intelligere et amare, et de hoc in te experientiam habes, et de hoc etiam, quod tu libertatem habes ad intelligendum et amandum me et alium, quod esset falsum et impossibile, si tu non haberes proprium intellectum cum quo intelligere posses, et propriam 15 voluntatem cum qua posses amare. Verumtamen in hoc quod tu dicis, quod intellectus non possit esse corruptibihs, verum dicis; non tamen ex hoc sequitur, quod si non sit corruptibilis, quod non possit esse unus specialis in me per essentiam meam et naturam et alius in te per tuam essentiam et naturam, qui sit creatus, ut 20 probatum est supra in 5. capitulo.

Capitulum VIII.

Quod intellectus, quando vult induit corpus, et quando non vult non induit corpus materiae.

Socrates ait: Cum intellectus vult, corpus induit, et cum non 25 vult corpus induere, non induit: et hoc est, quia tuus pater tuum intellectum generare non potest, quia suus intellectus est substantia indivisibilis; nec tuus intellectus creari potest, cum ita sit quod de nihilo aliquid produci non possit, quoniam postquam de nihilo esset productum, per essentiam et naturam cum nihilo participaret; et 30 sic illud nihil non permitteret illud aliquid esse, quod esset aliquid, immo illud reduceret in nihilum, de quo derivatum fuit et productum.

Raymundus dixit Socrati: Supra in 5. capitulo et in 7. probatum est ac etiam infra in 31. et in 32. atque in 87. probabitur, quod tu in istis non dicis verum. Et adhuc dico tibi, quod illud 35 quod est productum de nihilo potest pati esse, postquam vult divina voluntas ipsum esse, quae cum potestate infinita vult hoc, quod vult, et si aliquid non posset esse de nihilo, sequeretur, quod esset

1 neque propriam] propriam P M_1. 14 non] *fehlt* M_1; nisi tuum M_2. 19 specialis] *Die Abkürzung hierfür ist in* M_1 I_1 I_2 spalis; P *hat* spiritualis, M_2 *eine Lücke*. 24 Quod intellectus, quando vult, dimittit corpus, et quando vult, induit *Chart.* 37 vult] potest I_1 I_2.

contrarietas realis inter esse et non esse, quia non esse impediret divinam voluntatem quae est, scilicet quod ipsa non produceret aliquid novum, quod non fuit, quod est impossibile.

Item si ens reale sicut ego et tu et alius resistere non potest 5 divinae voluntati nec suae infinitae potestati, quanto ergo minus sibi resistere potest ipsum nihil, quod nullam habet potestatem; cui, scilicet potestati dei, ipsum nihil resisteret, si divina voluntas vellet, quod esset aliquid quod non est, et quod illud aliquid esse non posset.

10 Capitulum IX.

Quod non fuit primus homo nec ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.

Ait Socrates, quod nunquam fuit primus homo nec ultimus erit, immo generatio hominum semper erit, et hoc ita esse oportet, 15 ut humana species subiecta habeat, in quibus possit sustentari, et quod corpora caelestia, quae sunt aeterna, sint aeternaliter agentia naturalia in creando homines; et hoc ita esse oportet, postquam agentia naturalia sunt in fine, propter quem sunt aeternaliter, qui est hominum generatio.

20 Raymundus dixit: Supra in capitulo 6. significatur responsio, quae dari posset contra ista tua verba, quae vera non sunt. Verumtamen dico tibi, quod tu plura dicis hic inconvenientia, inter quae istud est unum, videlicet, quod si aeterna esset generatio hominum, aeterna etiam foret corruptio hominum, et numerus hominum qui 25 sunt mortui non esset terminatus, sed infinitus, et numerus hominum qui hodie vivunt terminatus esset et finitus. Et quia infinitum est plus quam finitum, esset finis in morte et non in vita hominum, et sequeretur, quod homines sunt, ut non sint, et vivunt, ut moriantur, et parum vivunt, ut perpetuo sint mortui, quod non est 30 intelligibile neque amabile, quia est contra conditiones entis in hoc, quod existentia concordantiam habere debet cum suo fine et suus finis cum ipsa, et hoc secundum philosophiam et naturam. Sed tu Socrates, qui te philosophum dicis esse, contra philosophiam dicis, in quantum hoc quod tu dicis implicat, quod generatio homi- 35 num sit instrumentum, ut sit hominum corruptio, ut praedictum est.

Capitulum X.

Quod generatio hominis est circularis eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem naturae.

---

11 nec] nec erit *Chart.* 14 esse *fehlt* M_1. 18 propter quem] quae M_1. 29 parum] parvum M_1. 38 naturae] materiae *Chart.*

Socrates ait Raymundo: Generatio hominum est circularis, videlicet per circulum aeternum, et hoc est, quia forma hominis circulariter redit ad propriam materiam quam reliquit, quam circulationem esse oportet secundum quod in praedicto capitulo dictum est.

Ait Raymundus: In 6. capitulo supra significatum est, quod 5 tu, Socrates, falsam habes opinionem et imaginationem, sicut ille qui imaginatur quod antipodes cadant, quoniam sicut inconveniens est quod antipodes cadant, ita et multo magis est inconveniens secundum ordinem divinarum rationum in generatione hominum, quod sit generatio circularis, ut in 17. et in 18. capitulo significa- 10 tum est et in secunda positione. Et tu, Socrates, non recolis inconvenientia quae sequerentur, si esset circulatio generationis hominum, de qua supra in proximo capitulo dictum est.

Capitulum XI.

Quod homo est homo praeter animam rationalem. 15

Ait Socrates Raymundo: Causa, quare homo est homo praeter animam rationalem, est quia anima rationalis, quae est substantia spiritualis, misceri non potest nec coniungi cum substantia corporali, cum magna naturae distantia sit inter substantiam corporalem et spiritualem. Et quia misceri non possunt nec coniungi 20 ambae substantiae, unus tertius numerus ex ipsis resultare non potest, scilicet homo, qui, scilicet homo, non potest esse naturaliter ex pluribus partibus secundum continuam quantitatem, quae stare non potest nisi una pars in ipsa continuitate fuerit in alia. Idcirco dicit quidam sapiens, quod, quia artifex in mechanicis non 25 agit cum quantitate continua, sed discreta, naturaliter agere non potest.

Raymundus ait: Naturaliter anima est, ut sit homo, et corpus humanum similiter; est ergo eorum finis homo, qui est complementum suarum partium, quoniam ipsae sunt, ut homo sit. Id- 30 circo secundum naturam finis propter quem anima et corpus sunt potest anima esse in corpore et corpus in anima, ut per illam potestatem possit esse finis, et homo potest esse homo per continuam quantitatem, postquam una pars est in alia, et illa continua

1 hominum] hominis I_1 I_2. 3 propriam] primam I_1 I_2. 8 quoniam sicut . . . cadant *fehlt* I_1 I_2. 10 ut] et M_1. 10—11 significatum est] *So übereinstimmend in den vier älteren Hss. trotz des Hinweises auf erst folgende Kapitel.* M_2 *hat* signatum. 11 nonne I_1 I_2. 15 Quod homo praeter animam rationalem est M_2. 16 est homo] est M_2. 17 est quia] quia M_1. 19 substantiam] naturam et substantiam I_1 I_2. 31 naturam *fehlt* *P.* 33 homo] non M_2.

quantitas est ex discretis quantitatibus, in quantum homo est de differentibus essentiis substantialibus, et quaelibet essentia intrat in aliam cum sua propria quantitate discreta, de quibus resultat una quantitas continua et composita, per quam substantia hominis 5 quantificata est et terminata. Tu igitur, Socrates, debes inspicere, quod tua imaginatio non impediret tuum intellectum ad intelligendum. Sed quia tu imaginaris quod anima quantitatem corporalem non habet, supponis quod uniri non potest nec misceri cum quantitate corporis; sed si tu considerares differentes modos, quos deus 10 posuit in naturis sui effectus, et differentes concordantias, mixtiones et uniones, tu intelligeres quod anima potest esse in corpore et corpus in anima, et quod homo potest esse unus ex ambobus.

Nonne tu Socrates nosti, quod magna concordantia est inter unum elementum et aliud, et inter vegetativum, sensitivum et ele- 15 mentativum, in quantum ex ipsis brutum animal resultat, in quo una pars est in alia? Verumtamen maior concordantia est inter animam rationalem et corpus humanum quam inter praedicta, in quantum ex ipsis resultat homo, qui se habet ad multo nobiliorem finem quam brutum animal. Et si deus in natura ponere non 20 posset maiorem concordantiam et maiorem finem et ponere posset in natura minorem concordantiam et minorem finem, foret deo magis proprium in suo effectu parva producere quam magna et minus bona quam magis bona, et sic de aliis. Et hoc est impossibile, cum ita sit, quod deus est magnus et non parvus, et est 25 magna bonitas et non parva. Immo dico tibi, Socrates, quod in quantum prima causa secundum suam proprietatem et naturam est magna, sibi competit in suo effectu producere magna et non parva.

Praeterea primae causae secundum naturam et proprietatem competit, quod ipsa in suo effectu plures essentias producat ae- 30 quales, non inaequales, et hoc ratione aequalitatis, quam habet in suis rationibus; sed quia universum creatum non posset esse sine partibus magnis et parvis, maioribus et minoribus, producit magnas et parvas, maiores et minores, secundum quod suae conditiones requirunt, per quas ipsum universum possit esse hoc quod est, et 35 tale quale est, et quod possit esse de hoc quod est, et quod se habere possit ad finem propter quem est: quare tu, Socrates, intelligere potes per has rationes et per plures alias, quod anima potest esse in corpore et corpus in anima secundum cursum naturalem, et maxime per divinam voluntatem, postquam ipsa vult.

---

1 de] ex M_1 M_2. 2 substantialibus *fehlt* I_1 I_2. essentia] substantia *P*. 4 et composita *fehlt* M_1 M_2. 5 determinata M_1. 19 ponere non *fehlt* M_1; *dafür* posset *zweimal geschrieben.* 24 sit magnus *P*. 30 habent *P* M_1. 33 conditiones] rationes I_1 I_2.

Et sic tibi debet sufficere, quod anima est de essentia hominis, et vade insuper ad 7. capitulum, ubi invenies, quod intellectus est actus corporis naturaliter.

Capitulum XII.

Quod, quia Socrates factus est receptibilis aeternitatis, si debet esse aeternus, necesse est, ut transmutetur natura et specie. 5

Ait Socrates Raymundo: Si tua fides esset vera, scilicet de resurrectione, sequerentur inde inconvenientia plura, videlicet quod ego Socrates, si debeam esse aeternus, hoc est durare perpetuo, 10 factus sum ex hoc receptibilis aeternitatis, et per consequens ero transmutabilis de necessitate de mea natura in aliam, et de mea specie in aliam speciem, quoniam meum esse proprium, quod nunc est secundum agentia naturalia, elementalia et caelestialia, quibus naturaliter sum subiectum terminatum et finitum per omnes meas 15 partes naturales, de quibus meum esse constitutum est et compositum, non poterit pati tunc motum naturalem sine transmutatione naturae et speciei meae, quae transmutatio est impossibilis, sicut nosti: ergo et resurrectio praedicta et eius aeviternitas erit etiam impossibilis. 20

Ait Raymundus: Deus est summus finis hominis et causa eius principalis. Unde est et homini aeternaliter amabilis et intelligibilis, quare creavit hominem, ut intelligat ipsum et ipsum aeternaliter diligat, id est aeviternaliter, et hoc vult deus, ut sua intelligibilitas et intellectivitas hominis perpetuo sibi invicem cor- 25 respondeant; et idem est de amabilitate dei et amativitate hominis. Idcirco deus vult, quod finis mundi adveniat, videlicet quod agentia naturalia non habeant actionem nec motum in secundariis effectibus, et quod cessante eorum actione et motu cesset generatio et corruptio, et quod tuum corpus, Socrates, resuscitatum sit, quando 30 erit generalis resurrectio, quam satis probavi in diversis libris meis et adhuc per dei gratiam probabo in hoc tractatu infra in capitulo 17. et 18; et tunc corpus tuum erit transmutatum de corruptione in incorruptionem, ut sit aeviternum, et remanebit in eadem specie et numero in quo nunc est, ut iustitia dei subiectum habeat 35 aeviternum iudicandi.

Dixit Socrates: Raymunde, secundum tua verba significas, quod mundus non sit creatus, sed aeternus, in quantum dicis, quod

2 intellectus] anima I_2. 5 receptibilis] non receptibilis *Chart.* 6 si *fehlt* M_1. 15 sum] suum M_1. 18 sive transmutationem naturalem I_1 I_2. 24 id est] et I_1 I_2. 32 infra *fehlt* M_1 M_2. 34 incorruptionem] incorruptibile P, corruptionem I_2.

oportet intelligibilitatem et intellectivitatem, amabilitatem et amativitatem supradictas correspondere sibi invicem; quia si hoc esset verum, oporteret de necessitate, quod praedicta intelligibilitas et intellectivitas etc. sibi invicem corresponderent tam a parte mundi
5 ante quam a parte eius post secundum tua verba.

Raymundus dixit: In diversis tractatibus meis satis probatum est, mundum non esse aeternum, sed creatum; ad praedictam tamen tuam replicationem dico breviter, quod illae supradictae correspon- siones, intelligibilitatis scilicet et intellectivitatis etc., sunt multo
10 nobiliores et veriores per aeviternitatem quam per tempus in quo vivimus in hac vita.

Capitulum XIII.

**Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam nisi sicut ex intelligentia et orbe,
15 hoc est unum per operationem vel compositionem.**

Ait Socrates: Hoc quod praedictum est, esse oportet, ut neutrum praedictorum faciant unum coniunctum, nec quod aliquod unum tertium commune utrique ex ipsis resultet, sed quod ambae mobilitates sibi invicem correspondeant per similem motum in natura.
20 Hoc est dictum, quod intellectus ita moveat sensitivum sicut angelus movet firmamentum; quoniam, si ita non corresponderent sibi invicem illae mobilitates, non posset esse secundus motus effectus praecedentis, et cursus naturalis cessaret inter causam et suum effectum, quae cessatio est impossibilis.

25 Raymundus ait Socrati: Antiqui philosophi cognitionem de operatione sive productione, quam prima causa habet intra se, non habuerunt, quoniam si habuissent, multo magis cognovissent operationem, quam habet in effectu suo; sed solum modo consideraverunt operationem quam ipsa habet in effectu suo, et primo ope-
30 rationem quam ipsa habet in prima intelligentia et per illam in alia, et sic successive usque ad firmamentum motum per ipsas in partibus ipsius firmamenti, ita scilicet quod cum sic moto firmamento cum suis partibus, quae sunt stellae, moveantur etiam elementa et elementata, et etiam tuus intellectus et meus et intel-
35 lectus aliorum hominum secundum processum antedictum; et sic per successionem illius motus faciunt movere corpora hominum, videlicet cum tuo intellectu tuum corpus et cum meo intellectu meum corpus et sic de mea manu, scilicet quod mea manus mota

10 veriores] universaliores I_1 I_2. 14 sicut] sint I_1 I_2. 15 appositionem M_2. 18 tertium] factum *P.* 19 modum *in sämtlichen Hss.* 22 esse *fehlt P.* motus *fehlt* M_1. 32 sic] sit M_1 M_2 I_1 I_2.

movet, quando scribo, pennam, et penna incaustum et sic de similibus; et hoc sic consideraverunt, ut totus motus esset continuatus omni tempore et de prima causa derivatus de una in aliam, ut dictum est. Et ex tali consideratione et suppositione sunt conceptae plures falsae opiniones et errores, quae non possunt esse 5 verae, quoniam inde plura inconvenientia manifesta sequerentur, sicut quando tuum sensitivum motum per tuum intellectum appetitum habet comedendi, cum pateris famem, aut urinare, cum appetis. Tu tamen hos appetitus multotiens restringis, quia habes liberam voluntatem in tantum, quod comedas quando comedere 10 velles, et sic de consimilibus. Non est ergo voluntas hominis subdita illi generali successioni motuum supradictae; immo ipsa voluntas hominis posset eam impedire secundum quid, ut exemplificatum est, et sic etiam est de intellectu, qui quando intelligit inhonesta, posset impedire illam generalem successionem supradictam 15 per conscientiam, ad habendum scilicet habitum virtuosum; et tale impedimentum, scilicet quod voluntas et intellectus impediant appetitus sensitivi, est impossibile, si esset vera illa successio motuum generalis supradicta quam tu dicis, quia appetitus volitivi et intellectivi sic esset contra se ipsum naturaliter, sicut si caelum 20 haberet appetitum contrarium suo motori, et ipse motor contra suum appetitum. Oportet ergo, quod homo sit essentialiter ex intellectivo et sensitivo, ita quod ipse sit ex ipsis unus per essentiam, cum habeat libertatem laxandi vel restringendi suum sensitivum, ut bonos mores acquirere possit. Et vade supra ad 7. capi- 25 tulum et 11., ubi probatum est, quod homo est ex anima et corpore.

Capitulum XIV.

Dixit Socrates, quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto caelum dicitur ex se intelligere vel vivere vel moveri, id est quia agens istas actiones est ei 30 unitum ut motor mobili et non substantialiter.

Raymundus ait Socrati: Satis de hac materia diximus supra in 7. capitulo, 8., 11. et 13; quare de ista quaestione non facias mihi mentionem.

Capitulum XV. 35

Quod homo post mortem amittit omne bonum.

Socrates dixit Raymundo: Homo post mortem suam omnia bona perdit, quia in ipso, postquam mortuus est, bonum aliquod

8 urinare] mingere I_1 I_2. 8—9 appeteris M_1 M_2. 18 est] et M_1. 23 sensitivo] sensitivo ut probabimus *P*. 28 quod homo *fehlt* I_1 I_2. 31 et non] etc. M_1. 32 satis *fehlt* I_1 I_2.

remanere non potest, quoniam mortuo corpore perditur sensitiva in ipso, et suus intellectus remanet universalis sicut ante.

Raymundus dixit: Concessum est per nos supra in positione secunda, quod inter primam causam et suum effectum requiritur 5 quod divinae rationes ordinate se habeant ad suum effectum, ita quod principaliter ad se ipsas et secundarie ad ipsum effectum. Unde si esset vera tua opinio, scilicet quod homo post mortem perdat omne bonum, sequeretur ex hoc, quod destrueretur ille principalis finis praedictus, qui est deum recolere, intelligere et 10 amare, ad quem deus ipsum hominem principaliter creavit cum magnitudine bonitatis et cum duratione magni boni aeviterni et cum magna veritate, potestate, gloria et virtute. Et hoc est, quia deus est intelligibilis et amabilis cum magnitudine durationis, bonitatis, virtutis et veritatis et aliarum. Idcirco oportet, quod sit resurrectio, ut 15 probabimus infra in capitulo 17. et 18. Et praeter ista dico, quod si non esset resurrectio, finis magnitudinis antedictae in effectu perderetur, videlicet in homine iusto mortuo, qui in hac vita per modicum tempus deum intellexit et dilexit, et hoc per medium, scilicet per speciem phantasticam. Et quia oportet, quod ille finis 20 principalis antedictus remaneat, quia est de magna duratione et de magna veritate et de magno bono et aliis, iustum est, quod resurgat homo et aeviternaliter sine medio intelligat et diligat deum. Sed tu, Socrates, falsam habes opinionem et contra magnum finem antedictum et contra finem tuae magnae utilitatis, quia supponis 25 esse in omnibus hominibus unum intellectum, quod est impossibile, ut significavimus supra in capitulo 7. et 8. et adhuc probare intendimus in 32. capitulo infra.

Capitulum XVI.

Quod de fide nihil est curandum, si dicatur aliquid 30 esse haereticum quod est contra fidem.

Ait Socrates: Raymunde, homines curare non debent de fide, videlicet si dicatur aliquid esse haereticum, quod est contra fidem, nec ipse qui talia dicit reprehendi debet, cum ita sit, quod fides prohibeat errores, qui sunt veritates philosophiae.

35 Ait Raymundus: Supposito, quod fides christiana non sit vera, tu dicis veritatem, et si fides christiana est vera, tu dicis falsum; sed fides christiana in omnibus suis articulis est vera, sicut luculenter probavi in libello quem composui de ipsis articulis antedictis, quem tibi, si vis, ad inspiciendum ostendam; et nihilo-

2 in universali *P.* 15 ut probabimus] de qua dicemus *P.* 21 iustum est] iustat est I_1, restat ergo I_2. 27 32] 33 *in den Hss.*

minus supra in isto tractatu in capitulo proximo probavimus articulum resurrectionis esse verum et etiam articulum creationis mundi probabimus esse verum infra in 87. capitulo, per quae liquet, quod merito reprehendi debet qui dicit haeresim vel huiusmodi contra fidem: sed tu, philosophe, nescis quid est fides, et stas in hoc 5 quod tibi significatum est per sensitivum et imaginativum, quae scilicet potentiae multotiens falluntur per aliqua inordinata accidentia, ut supra in prologo diximus, in ultima positione scilicet, quae per te et per me est concessa. Et ideo, ut tu scias quid est fides et quare ipsa est, volo tibi breviter dicere aliqua de 10 ipsa fide.

Fides est ipsa virtus, quae intellectum cogit ad credendum vera de deo, quae homo non intelligit per necessarias rationes; et est virtus, quae hilariter facit voluntatem hominis amare veritates dei quas intellectus ipsius credit. Et ideo fides est una communis 15 conceptio virtuosa et verus habitus, in quo intellectus habet passionem et voluntas actionem, secundum quod dicit quidam sapiens, quod intellectus et voluntas aequalitatem habent per fidem, intellectus scilicet per passionem et voluntas per actionem.

Adhuc, Socrates, qui te dicis esse philosophum, scire debes 20 quod fides est, ut ipsa sit subiectum in quo veritates restaurentur quas intellectus intelligere non potest propter aliquod impedimentum, quod venit a parte sensitivae aut imaginativae, quas veritates non posset attingere ipse intellectus, si ipse non haberet habitum fidei, in quo restaurentur credendo auctoritates conceptae 25 per fidem et non per necessitatem cognitae; et talis fides est ita intellectui et voluntati necessaria, ut ipse intellectus et voluntas ipsa veritates dei contemplari possit, sicut est eis necessaria imaginatio, in qua etiam obiecta sensitivae valeant attingere, quae sunt sibi absentia, quae quidem attingere non possent sine imagi- 30 nativa, quae a sensitiva accipit obiecta cum phantasia. Et sicut ipsa imaginativa accipit ipsa obiecta, sic ipsa intellectivo et amativo repraesentat illa, quando scilicet ipsum intellectivum et volitivum ipsa obiecta inquirunt.

Adhuc dico tibi, quod fides est necessaria ad intelligendum 35 veritates dei, quoniam in principio in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem, quod ipsas attingere possit et invenire non sicut comprehendens, sed sicut apprehendens, et hoc

1 supra *fehlt* M_1, super M_2. 3 probavimus M_1. et etiam . . . esse verum *fehlt* M_2. quae liquet] quaelibet *P*. 5 est] sit I_1 I_2. 20 qui] tu qui *P* M_2. 21 subiectum] obiectum I_1 I_2. 25 conceptas M_2. 26 cognitas M_2. 28 ipsas I_1 I_2 M_2; *in P spätere Korrektur aus* ipsa. 30 possent] potest I_1 I_2. 34 volativum M_1. 35 dico *fehlt* M_1.

intellectus facere non posset, si se habitu fidei in principio investigationis non indueret iuvante tamen gratia dei, et tunc transit ad intelligendum veritates dei per rationes necessarias, cum quibus ante ipsas non intelligebat. Verumtamen semper remanet habitus 5 fidei sustentatus in intellectu ad hoc, quod si intellectus perdat illas veritates quas attigit et apprehendit, quod recurrat ad habitum fidei et cum illo illas credat; sed hoc non faciunt aliqui philosophi, qui nihil supponunt de veritatibus dei secundum fidem, sed stant ad hoc, quod attingere possunt secundum aliqua signi- 10 ficata naturalia repraesentata per effectum; idcirco multotiens falluntur propter impedimentum sensitivae et imaginativae, et de hoc supra in prooemio exemplum dedimus in ultima positione. Et cum tales philosophi illas veritates perdunt, non habent in quo restaurentur ipsae, quoniam habitum fidei non habent; idcirco in ipsis 15 est infirma philosophia et intellectus ipsorum in errore sicut gustus infirmi ad dulcedinem pomi. Idcirco dicit quidam sapiens, quod ingrediens ad scientiam philosophiae per habitum fidei potest in breviori tempore esse philosophus et habere magnum intellectum quam ille qui ingreditur ad ipsam sine habitu fidei.

20 Est etiam fides necessaria, ut mechanici impediti per suum officium ad investigandum veritates dei possint attingere et contemplari eas per fidem et credentiam, sine qua illas veritates attingere non possent, et deficiente fide deficeret voluntas, quae non haberet cum quo diligeret et contemplaretur veritates dei.

25 Socrates valde consideravit in verbis, quae Raymundus dixerat de fide, et in suo intellectu tentavit si illa verba essent intelligibilia, et in sua voluntate investigavit si essent amabilia.

Capitulum XVII.

Quod non convenit corpus corruptum redire idem 30 numero nec idem numero resurget.

Dixit Socrates: Non oportet quod corpus hominis corruptum redeat et resurgat, et hoc est, quia illa reditio esset contra naturam, et hoc quod esset contra naturam non potest esse, cum ita sit, quod natura et esse concordant ita fortiter per essentiam, quod nullum 35 esse contra naturam potest esse; quod si esset, illud esse naturam non haberet, et si naturam non haberet, illud esse ad aliquem finem se non haberet, cum ita sit, quod natura sit illud ens per quod agentia naturalia appetitum habent ad perfectum esse et ad

1 habitum I_1. 6 attingit I_1 I_2, attinxit P M_1 M_2. *Vgl. zu dieser fehlerhaften Perfektform Du Cange, Glossarium med. et inf. latinitatis, ed. 1883, tom. I p. 452 s. v.* atingere. 9 ad] in I_1 I_2. 13 habent] habentes I_1 I_2. 15 ipsorum] eorum I_1 I_2. 21 possunt M_1. 29 convenit] contingit *Chart.* 30 resurgere M_1 I_1 I_2. 38 esse *fehlt* P.

attingendum eorum naturalem finem. Et illud esse quod naturam non haberet, esset vanum, quoniam non haberet aliquid, per quod foret, sicut martellus, qui esset frustra, si esset impossibile quod moveretur.

Socrates ait: Raymunde, quomodo credis quod corpus Martini, quod comestum est per pisces aut per hominem aut quod combustum est, cuius pulvis per ventum in plures partes mundi est diffusus, aut si remanet in terra, per corruptionem, de qua planta per vegetationem est multiplicata, quae est forte comesta per hominem aut per aliquod aliud animal, redire possit in eodem numero, in quo prius erat?

Raymundus ait: Socrates, non bene verba mea quae sunt supra in proximo capitulo et etiam in aliquibus aliis, intellexisti. Nonne scis tu, quod si homo non rediret ad eundem numerum, in quo prius erat, quod deus verum iudicium non haberet, in quantum sibi deficeret verum subiectum dispositum ad recipiendum verum iudicium ab ipso per bonas operationes aut per malas? Et quod illud verum iudicium deficeret per voluntatem dei, quae in suo effectu ipsum habere nollet, et quod deficeret sapientia dei, quae illud iudicium in effectu suo nesciret? Quae omnia sunt impossibilia, scilicet quod iustitia dei deficiat de subiecto, et quod voluntas et sapientia dei deficiant in vero iudicio, et quod sint contra ordinationem secundae positionis, ut homo iudicatus sit de bonis aut de malis quae fecerit, ut iustitia dei habeat subiectum perfectum, quod suum iudicium recipere possit, et ut voluntas ipsum diligat et intellectus ipsum intelligat. Oportet ergo, quod corpus hominis redeat ad suum numerum in die iudicii. Quia tu, Socrates, dicis, quod corpus mortuum redire non potest ad illum numerum, in quo prius erat, nec quod redire debeat, negas aliam vitam et negas potestatem dei et iustitiam, sapientiam et voluntatem dei, et sic de sua bonitate et aliis, et negas veritatem declaratam, quam diximus in 15. capitulo. Et quia dicis, quod secundum naturam corpus resuscitari non potest, verum dicis secundum naturam illius corporis, sed non dicis verum secundum naturam divinarum rationum, quam habent in earum concordantia et in essendo aequales causae earum causatis, sicut divina bonitas, quae est causa bonitatis causatae cum magnitudine durationis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, gloriae, finis et veritatis et etiam

2 per] propter M_1. 3 martellus *fehlt* M_2 (*Lücke*). impossibile] possibile M_1. 5—6 quod . . . Martini *fehlt* I_1 I_2, Martini *fehlt* M_2. 6 homines M_1. 24 iustitia] sub'a *P*. 29 negans M_1. 30 potestatem] pietatem M_2. 35 concordantiis I_1 I_2. 38 etiam] maxime *P*, *fehlt* I_1 I_2.

cum magnitudine suaemet; sed hoc esse non posset, si non esset resurrectio et alia vita. Tu scis, Socrates, quod philosophus circulum considerat in operationibus naturalibus, et idem de triangulo. Et ideo si tu ingressus fuisses philosophiam cum habitu
5 fidei, posses hanc philosophiam considerare, videlicet quod natura naturata a deo naturata sit supra cursum naturalem in principio in quo creata fuit, cum ita sit, quod creatio non sit per naturam, quam creationem probare intendimus in 87. capitulo. Et quando natura fuit creata, in illo instanti creato in quo creata fuit, incepit
10 tendere per medium concreatum ad suum finem secundum cursum naturalem. Et hoc fecit per suum actum naturalem sibi coessentialem, qui est de sua essentia, ut non sit otiosa, et quod suus appetitus sit de sua essentia; sed per suum actum suum finem ultimum attingere non potest, quoniam finis attingitur per supremam
15 naturam, quae dat naturae naturatae principium et esse, sicut causa suo causato. Idcirco sequitur circulus et triangulus, inquantum principium et finis nostrae naturae se invicem respiciunt et sibi invicem correspondent supra cursum naturalem et nostra natura est in medio illorum duorum terminorum supradictorum se-
20 cundum cursum naturalem. Unde cum hoc ita sit, colligitur finis corporis hominis ita in fine per resurrectionem, sicut accipitur supra naturam in principio per creationem. Et tu, Socrates, hanc philosophiam perdis, quia negas resurrectionem.

Capitulum XVIII.

25 Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est investigari per rationem.

Socrates ait Raymundo: Tu falsam habes opinionem, quia futuram credis resurrectionem, quae inveniri non potest per necessarias rationes, nec philosophi ipsam concedere debent, postquam
30 ipsam non inveniunt per necessarias rationes, cum ita sit, quod philosophia sit de necessariis ratinonibus, non autem de positivis, quoniam positivae rationes intellectum non cogunt veras res intelligere, et quia inveniunt resurrectionem non esse per necessarias rationes; ergo resurrectio esse non potest.

35 Raymundus ait: Concessum est inter nos, quod ordo debet esse inter primam causam et suum effectum. Idcirco philosophus inquirere debet illam ordinationem in operibus naturalibus, ut ordinem sive ordinationem primae causae cognoscat et ordinem ef-

2 et] in I_1 I_2. 4 philosophiam] hanc philosophiam I_1 I_2. 11 actum *fehlt* P. 15 naturatae] naturale M_1. 20 et nostra natura . . . naturalem *fehlt* I_1 I_2. 26 quia . . . investigari *fehlt* I_1 I_2. 32 res] rationes I_1 I_2. 33 et] eo M_1. 38 in operibus . . . ordinationem *fehlt* M_1.

fectus. Et quia ordo magis est per causam quam per effectum, magis debet philosophus effugere deordinationem causae quam effectus, quoniam si causa foret in suo effectu inordinata, maior esset deordinatio ipsius quam effectus, et quia deus est amabilis et intelligibilis cum maiori magnitudine bonitatis, durationis, veri- 5 tatis et virtutis, oportet quod sit resurrectio, ut dictum est. Et si est, sequitur ordo amabilitatis et intelligibilitatis antedictae, quoniam deus iudicabit illum eundem hominem, qui fecerit bonum, et sibi dabit perpetuam beatitudinem, in qua erit per ipsum perpetuo amatus et cognitus. Et si resurrectio non est, non erit ordinatio 10 antedicta, immo contrarium illius, quod contrarium implicaret in deo privationem ordinationis antedictae, videlicet ipsius et sui effectus, et magis ipsius quam sui effectus, cum ita sit, quod homines mortuos resuscitare possit, postquam hoc velle possit, quoniam omne illud perficere potest, quod potest velle, cum sua potestas 15 sit infinita. Unde, cum istae rationes sint necessariae ratione ordinationis causae et effectus, quae in secunda positione supra est concessa, debet philosophus ipsas concedere et per consequens per ipsas futuram resurrectionem affirmare.

Capitulum XIX. 20

Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.

Ait Socrates Raymundo: Quomodo credere potes, quod anima separata possit tormentari per ignem, cum ita sit, quod anima sit substantia spiritualis et ignis sit substantia corporalis, quoniam spiritualis substantia tangi non potest, nec ignis tormentare potest 25 id, quod non potest tangi?

Ait Raymundus Socrati: Deus agit in suo effectu duobus modis, uno modo sine medio et alio modo per medium; ille modus qui est sine medio est per actum divinarum rationum, sicut quando divina voluntas vult felicitatem dare uni homini et non alii, quam 30 dare potest, ut probabimus in 23. capitulo. Modus qui est cum medio est sicut ignis, cum quo deus cumburit ligna, aut secundum te sicut caelum, quod cum igne ligna comburit. Et tu, Socrates, considerare debes istos duos modos antedictos, et quando dicis, quod anima non potest tormentari per ignem, verum dicis secun- 35 dum cursum naturae, sed non dicis verum secundum operationem quam deus habet in suo effectu sine medio, sicut deus, qui vult plus de gratia uni homini facere quam alii, et facere uni gratiam et alii non, et hoc est, quia divina voluntas est libera et non

4 inordinatio I_1 I_2. 13 et magis — effectus *fehlt* I_1 I_2. 31 probare volumus I_2.

coacta per suum effectum, quam coactionem haberet, si de suo effectu sine medio agere non posset. Et tu, Socrates, iam dicis, quod prima causa unam intelligentiam primam creavit ad omnes alias, et cum illa prima deus est causa secundae et sic successive
5 usque ad me et ad te et ad illum. Et prima causa, si vellet, posset facere, quod secunda intelligentia esset prima et prima secunda. Agit ergo deus in prima sine medio et in secunda cum medio; unde sicut agit in prima intelligentia sine medio et supra cursum naturae, potest facere supra cursum naturae in anima damnata, si
10 ipsam vult per ignem esse tormentatam; et si hoc vult, sua potestas perficere potest, quae est infinita, quae non potest per finitam potestatem impediri. Et in illa eadem anima potest deus agere cum medio, videlicet propter sua peccata facere potest ignem ipsam tormentare. Et tu, Socrates, qui secreta naturalia investigas,
15 investigare debes secreta quae prima causa habet in effectu suo sine medio.

Capitulum XX.

Quod lex naturalis prohibet interfectionem animalium irrationabilium sicut rationabilium non tantum.

20 Socrates dixit Raymundo: Tu scis, quod bruta animalia sunt partes universi, et universum est per suas partes, sine quibus esse non posset. Non est ergo licitum mihi nec tibi vel alii bruta animalia occidere vel comedere, quoniam in quantum sunt partes universi non debent esse contra partes illius, immo cum illis debent
25 habere concordantiam, ut vivant ad sustinendum universum de quo sunt.

Raymundus dixit: Socrates, tu scis, quod natura requirit, quod quaedam animalia vivant de aliis per rapinam, sicut quidam pisces qui alios pisces comedunt, et leo bovem et aquila leporem. Non est ergo ista consuetudo contra universum, postquam est pars
30 illius posita in natura, ut in leone, cui proprium est carnes comedere. Et idem dici posset de herbis quas equus et bos comedunt, quae quidem herbae sunt partes universi. Et cum homo in specie sit nobilior quam bruta animalia quae vivunt cum rapina, et se habet ad nobiliorem finem, in quantum potest deum intelligere et
35 amare, et animalia bruta non, bene ergo sequitur, quod si bruta animalia, quae vivunt cum rapina, usum habeant de aliis animalibus, quod homines in ipsis et de ipsis usum habeant.

2 agere *fehlt* I_1 I_2. 5 me] deum M_1. 8 intelligentia *fehlt* M_2. et in secunda . . . sine medio *fehlt* I_1 I_2. 9 potest . . . naturae *fehlt* M_2. 13 sua peccata] suam potestatem M_2. 14 ipsam] illam M_2. 15 deberes M_2. 19 licet non tantum *Chart.* 28 alios pisces] alios M_2. boves M_1. 31 potest M_1. 36 quae . . . rapina *fehlt* P M_1 M_2. 36—37 animalibus *fehlt* P I_1 I_2.

Capitulum XXI.

Ait Socrates, quod nihil sit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et quod omnia futura quae erunt ex necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil evenit contingenter considerando omnes causas.

Dixit Raymundus: Necessitas consistit duobus modis, una est ex parte dei simpliciter, alia est ex parte dei et effectus. Illa quae est ex parte dei simpliciter est, quod ipse sit bonus, magnus, infinitus et aeternus, et quod habeat actum bonum, infinitum et aeternum, et quod intelligat se ipsum totum et effectum suum et quod possit in toto se ipso et in toto suo effectu, et hoc probavimus in 3. capitulo.

Alia necessitas est, videlicet quod effectus sit per causam motus ad suam operationem naturalem, sicut deus, qui movet ignem ad comburendum ligna, quando ipsa ligna comburit, et movet solem ad movendum ignem qui comburit ligna. Idcirco deus est prima causa ipsius ignis, et sol secundaria. Et secundum comparationem sol est prima causa combustionis lignorum, et ignis est causa secundaria, et sic per ordinem de omnibus rebus, deo existente causa prima cuiuslibet rei mediate et immediate. Non est necessarium deo, quod sit causa, quoniam si vellet, non esset causa neque esset effectus, et hoc est, quia deus liberam habet voluntatem, non coactam, liberam potestatem et non coactam, et in se ipso est totus perfectus nec habet necessitatem alicuius rei extra se ipsum; sed haec non essent vera, si deus esset causa de necessitate respectu sui, quoniam in se ipso haberet actum imperfectum, et ipsum requireret habere perfectum cum rebus quae sunt extra, et ita esset causa naturalis sui effectus, sicut ignis est causa calefacti, quod est impossibile.

Verumtamen deus est causa de necessitate, postquam effectus est, cum ita sit, quod causa et effectus se habeant relative. Et cum ita sit, potest effectus esse id quod non erat per primam causam, quae libere est causa, ut probavimus.

Raymundus ait: Tres modi sunt casus aut contingentiae, et nullus illorum modorum est in prima causa, sed in effectu tantum modo. Unus modus est sicut homo qui considerat, quod pollicem

5 et quod] et quia *P*, et hoc quia I_1, ergo quia I_2. evenit] fit *Chart.* 9 simpliciter *fehlt* *P* I_1 I_2 M_2. 17 solem] caelum *P*. 20 est causa *fehlt* I_2. sic] sic est M_2. 22 Non] Et non I_1 I_2. 23 est *fehlt* I_1 I_2. 24 potestatem] habet potestatem I_1. liberam potestatem . . . coactam *fehlt* M_2. 27 actum *fehlt* M_2. 34 causa *fehlt* M_2.

ponere potest, in quocunque digito voluerit. Et si deus scit, quod homo ponet pollicem in digito parvo et non in aliquo aliorum digitorum, concordat necessitas, quam deus scit, videlicet quod homo ponet suum pollicem in suo digito parvo, cum voluntate hominis qui libere pollicem ponet, et ponet ipsum libere, quia sibi videtur quod ipsum possit ponere in aliis. Et contingentia illius positionis est ex parte ignorantiae quam ipse habet, quoniam ignorat, quod deus scit quod ipse ponet pollicem suum in digito parvo. Praeterea ignorat impossibilitatem per quam ponere non potest pollicem in aliis digitis, postquam deus scit, quod ipsum in aliquo aliorum non ponet. Est ergo contingentia simpliciter ex parte ignorantiae sicut amaritudo pomi dulcis quae est in gustu infirmo hominis, qui comedit pomum, quae non est de essentia pomi, cum ita sit, quod totum pomum sit dulce.

Secundus modus contingentiae est sicut cum sagittarius, qui proicit unam sagittam ad aliquam aviculam, quae volat per aërem et ipsam cum sagitta percutit, et contingentia consistit ex parte aviculae, quae per illum locum volat in quo percussa est, quoniam per illum locum non volat per intentionem, quod percutiatur. Et causa et necessitas est per ordinem sagittarii, qui ordinate proicit sagittam, et per volare aviculae similiter, quae ordinate venit ad illum locum in quo percussa est. Est ergo contingentia extra ordinem, et necessitas intra ordinem praedictum consistit.

Tertius modus contingentiae est sicut sagittarius, qui sagittam proicit ad aviculam quae est in arbore, et illam non attingit, et huiusmodi contingentia consistit per inordinatum effectum ex parte sagittarii, non ex parte aviculae, ex parte cuius est necessitas, quare percussa non est, quia non transivit per locum per quem sagitta transivit. Ergo etc.

Capitulum XXII.

Quod felicitas a deo non potest inmitti inmediate.

Socrates dixit: Deus sine medio felicitatem alicui dare non potest; quod si daret, motum universi destrueret, videlicet primae causae et secundae, et sic successive de causa in causam usque ad me et ad te et ad alium; et ex illa destructione motus sequeretur, quod causa actum in suo effectu non haberet, et sic ordo

---

1 potest] poterit I_2. 5 ipsum libere] ipsum M_1. 7 habet *fehlt* I_1. 8 ponit M_1 M_2. 10 scit] sit M_1. ipsum] ipse I_1 I_2. 12 hominis infirmi I_1. 21 similiter] simpliciter M_2. 23 praedictum *fehlt* M_1. 24 sicut] sicut cum M_1. 25 arbore] aëre M_1. 26 inordinatum] ordinatum I_1 I_2. 27 non] non autem M_2.

universi perderetur, quae perditio est impossibilis. Ergo deus felicitatem alicui dare non potest.

Raymundus dixit: Dictum est in 19. capitulo, quod deus est prima causa omnium rerum, sicut est causa ignis qui ligna comburit, in quantum ipsum movet ad comburendum ligna et facit ignem esse causatum et causam secundariam illius combustionis. Et hoc deus facere potest sine medio, ita videlicet, quod iuvamen solis nec alicuius alterius entis indigeat, quoniam potestas infinita non indiget habere iuvamen potestatis finitae. Et ideo deus privilegium habet, quod sit prima causa omnium causarum sine medio et per tale privilegium deus facit miracula et in suo effectu agit ad suum placitum et ignem impedire posset, ne combureret ligna, quamvis sol sit causa ignis, quod ligna comburat. Potest ergo deus per talem modum dare felicitatem hominibus sine medio et cuicunque homini voluerit. Est etiam alius modus secundum quem deus est causa omnium rerum, sicut est causa motus caeli, et caelum est causa motus solis, et sol est causa motus ignis qui ligna comburit. Est ergo deus causa ignis per medium in movendo ipsum ad comburendum. Et iste modus est secundum cursum naturalem. Et per istum modum consistit naturalis motus universi, videlicet de causa in causam et de effectu in effectum. Sunt ergo duo modi causarum, ut dictum est. Et quia tu non consideras nisi unum modum, ideo errorem dicis contra illum modum quem ignoras. Ideo deficis in scientia philosophiae.

Capitulum XXIII.

Quod dicere deum dare felicitatem uni et non alii est sine ratione et figmentum.

Ait Socrates: Ficte et sine ratione dicunt homines, quod deus dat felicitatem uni homini et non alii, cum ita sit, quod deus sit causa primae intelligentiae et prima intelligentia secundae, quae non est ita simplex sicut prima. Et secunda intelligentia est causa tertiae, quae est magis composita quam secunda, et hoc in tantum, quod una est causa plurium effectuum. Et deus non potest esse causa unius, nisi sit causa alterius. Oportet ergo, quod si deus det felicitatem uni homini, quod ipsam det alii, ut possit esse generalis causa ad omnes causas.

---

7 deus *fehlt* M_2. iuvamine I_1 I_2. 8 indiget I_1 I_2. 9 iuvamentum M_2. 12 comburet M_1. 15 modus] motus *P*. 17 solis] caeli M_1. 18 quod ligna comburat M_2. 19 modus] motus M_1. 22 tu *fehlt* M_2. 23 ideo *fehlt* I_1 I_2. 24 ideo] idcirco M_1 M_2. 26 alteri I_1.

Raymundus ait: Miror de te, Socrates, cum tu sis homo intelligens nec intellexisti capitulum supradictum, quoniam secundum unum modum causarum deus felicitatem dare potest uni et non alii, si vult, videlicet in quantum potest esse causa sine medio, ut 5 in capitulo praecedenti dictum est.

Praeterea dico tibi, quod si deus felicitatem dare non posset Martino, nisi ipsam daret Guillermo, Guillermus aliquam dignitatem haberet per quam deus ita gratiam sibi faceret sicut Martino; quod si sic, Guillermus impediret deum, ne faceret gratiam Martino, quod 10 est inconveniens et impossibile, cum ita sit, quod gratia non debet fieri coacte sed libere, et maxime cum deus sit liber in volendo et nolendo; et Guillermus esset ens per se et causa suae dignitatis et non effectus dei, quod est impossibile. Ergo etc.

Capitulum XXIV.

15 Quod omnes scientiae sunt non necessariae praeter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessariae nisi propter consuetudinem.

Socrates ait: Sola disciplina philosophiae est necessaria et disciplina aliarum scientiarum est de bene esse, ut homines bonos 20 habeant mores in vivendo, sed scientia philosophiae est, ut homines cognitionem habeant de veritatibus naturalibus realibus, quae sunt magis necessariae ad sciendum quam veritates morales intentionales.

Raymundus ait: Finis effectus in universo est prima causa, 25 sed non e converso, videlicet effectus non est finis primae causae. Et ideo est magis necessaria illa scientia, cum qua homo melius cognoscere potest et amare veritates primae causae quam veritates effectus. Sed theologia est huiusmodi: est ergo theologia magis necessaria ad sciendum et amandum deum quam philosophia, cum 30 theologia sit de sermonibus qui sunt de deo, et philosophia maxime de sermonibus qui sunt de naturis causarum secundariarum et effectuum. Non est ergo sola disciplina philosophiae necessaria, immo disciplina theologiae multo plus est necessaria ut probatum est, et etiam scientia moralis magis necessaria est ad 35 adquirendum virtutes cum quibus homo ad beatitudinem se ordinet et disponat et a poenis infernalibus fugiat.

3 dare *fehlt* M_2. 4 aliis *P*. 7 Guillermo] Petro I_1 I_2 *entsprechend auch an den folgenden Stellen.* 15 non] praeter *P*, *fehlt Chart.* praeter] propter M_2. 19 bene] bono M_2. 22 quam *fehlt* M_2 (*Lücke*). 29 magis necessaria *fehlt P.* 31 de deo . . . qui sunt *fehlt P.* 32 et] etiam M_1. 34 ad *fehlt* M_1.

Capitulum XXV.

Quod deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili.

Ait Socrates: Raymunde, tu credis quod deus sustentare possit et perpetuare ens corruptibile et transmutabile. Idcirco tua 5 credentia implicat contradictionem, videlicet, quod ens transmutabile et corruptibile est perpetuabile, et non est corruptibile nec transmutabile, postquam est perpetuabile.

Ait Raymundus: Socrates, tu dicis verum secundum status quos homines habent in hac vita; sed ego non dico, quod in hac 10 vita homo sit perpetuabilis, postquam in hac vita est corruptibilis et mortalis, sed in alia vita post generalem resurrectionem homines possunt perpetuari, ut sint subiecta perpetuae iustitiae dei, boni per gloriam et mali per poenam, et possunt perpetuari per aeternitatem et per divinam voluntatem, quae diligit subiectum iustitiae, 15 et divina potestas, cum sit infinita, ligare potest corpus et animam ita fortiter, quod corpus et anima separari non possint. Praeterea ligare potest contrarias complexiones corporis in tantum, quod nunquam possint contrariari, sicut multi homines, qui ligare possunt quatuor homines qui insimul litigare volunt. Ergo etc. 20

Capitulum XXVI.

Quod prima causa non posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.

Socrates ait: Prima causa effectum sibi coaequalem producere non potest, nisi suam potentiam temperaret, et hoc est, quia 25 prima causa est ens infinitum, et ens infinitum non potest coaequare sibi aliud ens infinitum, cum sit impossibile, quod plures essentiae sint infinitae, atque infinitum produci non posset, quoniam non posset esse sine tempore, quantitate, motu et sic de similibus, quae non sunt de conditionibus infinitatis. Verumtamen, si prima 30 causa suam potentiam temperaret, scilicet quod mutaret ipsam, quae est infinita, quod esset finita, bene posset prima causa effectum sibi aequalem producere quoad potestatem transmutatam, quia mutata potestate tota prima causa esset mutata, et hoc quia idem est cum sua potestate. 35

Raymundus ait: Socrates, non bene recolis primum et secundum capitulum, in quibus responsio significatur. Et in quantum

---

3 corruptibili] corporali *P*, transmutabilis et corruptibilis M_2. 19 qui] qui insimul I_1 I_2. 22 non *fehlt Chart.* effectum *fehlt* I_1 I_2. 25 nisi] nam M_2. hoc] homo M_2. 29 non *fehlt* M_2. 36 et] et etiam M_1.

dicis, quod ens infinitum producere non potest aliud infinitum a se differens per essentiam, bene dicis. Sed si infinitus producit alium infinitum de sua essentia infinita et de sua aeternitate, ita quod remaneat cum ipso una et eadem essentia et natura, bene potest 5 ipsum producere infinitum sine tempore, quantitate et motu et cetera huius modi; et producens est deus pater, et productus est deus filius aut spiritus sanctus. Et quia filius et spiritus sanctus producti sunt de tota bonitate patris, sunt sibi coaequales per essentiam. Et quia est productus de tota essentia producentis, est 10 filius, et si filius est, oportet quod pater sit, cum relative se habeant. Et quia filius est a toto patre, est aequalis patri per totalitatem essentiae et naturae et per consequens per totalitatem infinitatis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis, cum sit filius de tota infinitate, aeter-15 nitate etc. patris. Et quia tu non consideras in prima causa operationem intrinsecam, productionem et aequalitatem, non est mirum, quod talem obiectionem facis, unde sequitur, quod tua positio nihil valet.

Capitulum XXVII.

20 Quod deus non posset facere plures animas in numero.

Ait Socrates: Deus plures animas in numero facere non potest, et hoc duabus rationibus.

Prima est, quia deus est unus in summa simplicitate. Idcirco se habere non potest ad faciendum plura, sed ad faciendum unum 25 tantum modo, et quod illud tantum habeat de unitate et simplicitate, quod plus recipere non possit.

Secunda ratio est, quia universalis intellectus, qui est in omnibus hominibus, est incorruptibilis, per cuius incorruptibilitatem plures animae fieri non possunt. Non potest ergo deus facere 30 plures animas, scilicet plures animas creare, cum unitas sua sit ita simplex, quod plures res producere non potest nec plures animas facere, quoniam non habet de quo, ut iam dictum est.

Ait Raymundus: Humanus intellectus negare non potest secundum naturam intelligendi, quin in deo sit amabilitas et intelli-35 gibilitas et sic de suis rationibus; nec humanus intellectus negare potest, quin in anima hominis sit intellectivitas et amativitas et plures rationes. Sunt ergo in natura animae plura, videlicet intellectivitas et amativitas, et plures res, et in deo sunt intelligibi-

2 aliud M_1 M_2. 4 remanet *P* M_2. 6 motu et cetera *fehlt* I_1 I_2, et cetera] etiam M_2, aut] atque M_2, Et quia . . . sanctus *fehlt* M_1. 25 tantum] tamen M_2. 26 quod] et quod M_1. habeat . . . recipere *fehlt* M_2. 31 ita *fehlt* M_1 M_2.

litas et amabilitas naturaliter et realiter sui ipsius et suarum rationum. Et hoc ita esse oportet, ut potentiae animae et obiecta antedicta sibi invicem correspondeant. Potest ergo deus, licet sit summa simplicitas, se habere ad producendum unam animam et in ipsa plura intelligere, cum ita sit, quod ipse sit intelligibilis et amabilis et unus. Idcirco deus plura producere potest, et per consequens plures animas. Et quia tu dicis, quod est unus intellectus generalis, nos probare intendimus contrarium in 32. capitulo.

Capitulum XXVIII.

Quod nunquam deus plus creavit intelligentiam, quam modo creat.

Socrates ait: Deus nunquam intelligentias creavit, cum ita sit, quod non sint dispositae quod sint creatae, quoniam essentiae spirituales creari non possunt, quoniam antequam sint, non sunt dispositae quod creentur, quod si essent, iam essent actu, neque transportari de potentia in actum sine naturali transmutatione, quae in ipsis esse non potest.

Praeterea in potentia esse non possent per subiectum naturale; quod si sic, de ipso essent productae de potentia in actum per corruptionem illius spiritualis subiecti et per generationem illarum, quod est impossibile, cum substantia spiritualis sit incorruptibilis et indivisibilis.

Raymundus ait: In 5. capitulo satis sufficienter declaratur responsio, quae ad tuos sermones requiritur. Verumtamen tibi adhuc significare volo, scilicet quod intelligentiae non possunt esse aeternae, et possunt esse creatae, quoniam si intelligentiae aeternae essent, plura inconvenientia sequerentur, ita videlicet, quod sicut potestas dei potuisset et voluisset causasse intelligentiam in infinita duratione, sic ipsam potuisset et voluisset causasse in infinita possificatione, cum ita sit, quod in tantum proprium est potestati causare secundum suum actum, sicut secundum actum et rationem aeternitatis, et quia intelligentia recipere non potest infinitam possificationem, sequitur quod recipere non potest infinitam durationem. Et idem dico tibi de infinita bonificatione, magnificatione et sic de similibus. Non possunt ergo intelligentiae esse aeternae. Item dico, quod creari possint sine dispositione et transmutatione naturae et sine potentialitate subiecti, quoniam divina voluntas hoc potest velle et divina sapientia scire et divina potestas potest hoc perficere.

16 transportari] transmutari M_2. 30 possificatione potestatis M_2. 31 sicut secundum actum *fehlt* M_1.

Capitulum XXIX.

Quod deus est infinitae virtutis in duratione, non in actione; talis enim infinitas non esset sine corpore infinito, si esset.

5 Ait Socrates: Deus est infinitae virtutis in duratione, et hoc est, quia mundum durare facit in aeternitate; sed non est infinitus in actione, quia facere non potest, quod mundus infinitus sit in corporis extensitate, et hoc est, quia corpus non potest esse infinitum; quod si sic, superficiem, rotunditatem, latitudinem, profun-
10 ditatem nec longitudinem habere posset, sine quibus impossibile est, quod sit aliquod corpus.

Ait Raymundus: Verum dicis, in quantum dicis, quod deus corpus infinitum producere non potest; sed talis impotentia non est ex parte dei, sed ex parte corporis, quod recipere non potest in-
15 finitatem. Sed in quantum dicis, quod non potest habere actionem infinitam, male dicis nec bene recolis primum capitulum et secundum.

Praeterea dico tibi, quod divina potestas magis non potest ratione virtutis in duratione, quam ratione magnitudinis, cum in deo potestas, aeternitas, virtus et magnitudo, et sic de aliis suis
20 dignitatibus, sint idem numero. Est ergo deus ita infinitus in sua actione intrinseca, sicut in duratione suae virtutis. Et sicut subiectum creatum non potest a deo recipere infinitam actionem, sic recipere non potest infinitam virtutem in duratione. Ergo etc.

Capitulum XXX.

25 Quod intelligentiae superiores creant animas sine motu caeli, intelligentiae autem inferiores creant vegetativam et sensitivam motu caeli mediante.

Ait Socrates, quod intelligentiae superiores esse recipiunt a prima causa immediate, et dat eis proprietatem creandi animas
30 rationales, similes eis in genere spiritualitatis; et hoc facit deus, ut ipsae intelligentiae potestatem habeant et virtutem agendi substantialiter in producendo animas immediate, sicut sunt receptae substantialiter et immediate. A simili animae hominum, quia receptibiles sunt creationis et cum corpore participant, potestatem
35 habent et virtutem creandi animam vegetativam et sensitivam, mediante tamen motu caeli, cum vegetativa et sensitiva cum caelo

---

3 non *fehlt* I_1 I_2. 3—4 non esset, nisi in corpore infinito *Chart.* 8 non potest esse] esset I_1 I_2. 13 sed] et M_1 M_2 I_1 I_2. 15 quod] quod deus M_2. habere *fehlt* M_2. 20 ita *fehlt* I_1 I_2. 25 animas rationales *Chart.* 26 intelligentiae autem] et intelligentiae aut M_1. 30 spiritualitatis] spirituali M_2.

participent ratione naturae corporalitatis. Et huius modi creatio necessaria est, ut animae hominum habeant actum substantialem in producendo animas substantiales, ut non sint otiosae in actu substantiali.

Raymundus ait: Creatio est propria actio dei, et si posset dare intelligentiis proprietatem creandi, iam non esset creatio proprietas propria dei, et sic per consequens de animabus hominum, quod esset inconveniens, quia deus definiri non posset per creationem propter maximam similitudinem intelligentiarum et animarum, quae definitionem dei impediret; sed deus dare potest intelligentiis et animabus et dat potestatem, quod possint eum recolere, intelligere et amare, et hoc est nobilius et altius donum quam dare eis potestatem creandi.

Item dico, quod ens de nihilo productum, ut probavimus in 5. capitulo, potestatem recipere non potest, per quam possit producere aliquid de nihilo, quia si posset, semet ipsum sustentare posset sine prima causa, sicut sine ipsa posset creare, quod est impossibile.

Capitulum XXXI.

Socrates ait: Intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo se habente, et quia naturam non habet, per quam prius sit in potentia quam in actu.

Raymundus ait, quia in pluribus locis tractavit praedictam materiam, in quibus probatum est illius positionis oppositum, ideo de tali positione verba noluit multiplicare; et vade ad 28. capitulum.

Capitulum XXXII.

Quod intellectus est unus numero omnium; licet enim ab hoc corpore separetur, non tamen ab omni.

Ait Socrates: Ratio, quare est unus intellectus, est ut homines per ipsum generalia intelligere possint, et ut sit ita generale principium sicut prima materia, et maxime, cum sit nobilius principium quam ipsa; et quia est incorruptibilis, de ipso plures intellectus esse non possent; et quando unum subiectum corrumpitur, intrat in aliud productum per generationem, in quo est sustentatus sicut in aliis quae remanent viva, et in ipsis suas habet operationes,

5 possit P. 10 impedirent M_1 M_2 I_1 I_2. 15—16 producere *fehlt* P. 21 semper se habente *Chart.* naturam] materiam *Chart.* 23 tractavi I_1 I_2. 24 positionis] opinionis I_1 I_2. oppositum] opportunum M_2. 25 nolui I_2, voluit P. 27 omnium *fehlt* M_1, omnibus I_1 I_2, omni P. 30 et *fehlt* P. 32 de se ipso M_2. 33 possunt I_1 I_2 M_2. quando] cum M_2. 35 quae] qui P M_1 I_1 I_2.

et in se non est diversificatus nec divisus, sed ratione materiae corporum, sicut lux solis in camera est diversificata ratione plurium fenestrarum, in quibus radius solis in camera plures figuras recipit quoad figuras fenestrarum, sed quoad se nullam.

5 Ait Raymundus: Socrates, non oportet, quod sit unus intellectus generalis, ut homines per ipsum generalia intelligere possint, cum deus creare possit ita magnam potestatem, virtutem etc. intelligendi in intellectu cuiuslibet hominis, sicut in intellectu generali, de quo tu dicis. Et tu imaginaris ita de intellectu, sicut 10 de prima materia, quae est una in se indivisa, sed in aliis est divisa, cum ipsa sit potentia plurium formarum; sed si ita esset, sicut tu dicis, multa inconvenientia sequerentur, sicut homo, qui se intelligentem non intelligeret, sed intellectus cum homine intelligeret tanquam cum organo. Hoc etiam posset dici de voluntate 15 hominis, quae una esset in omnibus hominibus, et sic de memoria hominum, quod est inconveniens et impossibile et contra experientiam quam habes, quia tu scis, quod libertatem habes intelligendi unum aut alium, et sic de amare et recolere. Sequitur ergo, quod proprium habes intellectum, propriam voluntatem et propriam me- 20 moriam, quae sunt potentiae tuae animae, quae est una pars tui ipsius, et de ipsis agis ad placitum; sed si esset, sicut tu dicis, ita quod esses instrumentum intellectus, et sic de voluntate et memoria, esset tuus intellectus sicut artifex, qui utitur suo instrumento ad placitum, et tu libere non intelligeres, recoleres et amares 25 istum vel illum, quod est falsum, et de hoc experientiam habemus.

Praeterea possibile est secundum naturam, quod omnes homines qui modo vivunt in uno nunc moriantur, cum sint mortales; et hoc, si deus vellet, sicut vult de aliquo quando moritur; et etiam quilibet de ipsis se posset interficere in illa hora in qua 30 alius se interficit. Et sic possibile esset secundum hoc, quod intellectus quem tu dicis deveniret in non esse, quoniam subiectum in quo foret non haberet, et si haberet, illud subiectum esset sibi proprium, non corpus hominis. Unde sequeretur, quod contra naturam cum homine participaret, et sic esset impossibile, quod me- 35 diante corpore hominis intelligeret. Si tamen dicis, quod sustentatus esset in se ipso, sibi non esset proprium agere, scilicet intelligere, quia non haberet organum, et sic se ad finem non haberet.

2 corporis I_2 M_2. diversificatus M_1. 7 etc.] etiam M_2. 8 intelligendo M_1, virtutem etc. intelligendi *fehlt* I_1 I_2. 11 de potentia I_1 I_2. 13 se intelligentem] cum intellectu M_2. 14 tamquam] tam M_1. 15 una] parva I_1 I_2. 17 scis] dicis M_1. 22 esset I_1 I_2. 26 possibile est] impossibile M_2. 27 homines *fehlt* I_1 I_2. 30—31 quod intellectus *fehlt* M_1. 35 tamen] autem M_2. dicis *fehlt* P. 37 et sic . . . haberet *fehlt* P.

Unde sequeretur, quod esset corruptibilis, quia privato secundo actu actus primus ad corruptionem tendit, et sic secundum te sequeretur, quod esset corruptibilis et incorruptibilis, quod est contradictio.

Item ut iam dictum est, si intellectus esset unus in omnibus 5 hominibus, resurrectio esset impossibilis, cum non posset esse, nisi essent plures intellectus; et nos probavimus in 18. capitulo, quod erit resurrectio, cum deus sit magis intelligibilis in maiori duratione et actu intelligendi quam in minori, et hoc, quia sua intelligibilitas est magna et non parva; sed si non esset alia vita, 10 deus ageret contra suam maiorem intelligibilitatem et maiorem actum intelligendi, in quantum nollet aliam vitam esse, et sic esset contra se ipsum, quod est impossibile.

Adhuc dico tibi, quod si esset unus intellectus generalis, esset una bonitas spiritualis generalis, et idem de magnitudine 15 generali, et sic de aliis, cum divina bonitas, et sic de aliis, aequaliter se habeant ad effectum sicut divinus intellectus. Et si in omnibus hominibus esset una generalis bonitas spiritualis sicut unus generalis intellectus, bonitas generalis faceret quemlibet hominem facere bonum, sicut intellectus faceret quemlibet hominem 20 intelligere, et sic de magnitudine, duratione etc. Unde sequeretur, quod nullus homo libertatem faciendi bonum, magnum etc. haberet, sed esset instrumentum sive organum motum ad bonum etc. ab extrinseca bonitate generali, magnitudine etc. Et si homo facit malum, est motus sic ad malum ab extrinseca generali malitia 25 sicut, quando facit bonum, est motus a generali bonitate; et sic nullus homo libertatem habet resistendi peccato, quod est falsum et impossibile et contra experientiam quam de libertate habemus. Et quia per experientiam habemus, quod homo habet libertatem peccandi, significatum est quod tua ratio inanis est et nulla. 30

Praeterea intellectus quem tu dicis esset aeternus, et nos probavimus et probabimus in pluribus locis, quod nihil est aeternum nisi deus. Probatum est ergo, quod plures sunt intellectus hominum, et hoc probato omnia inconvenientia quae sequerentur sunt improbata, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, 35 sicut destructo fundamento camerae parietes et tectum destruerentur.

---

1 privato secundo] privatus se adeo M_1. 1—2 corruptibilis etc. privato secundo actu. Primus ad . . . M_2. 3 et incorruptibilis *fehlt* P I_1 I_2. 6 non esset possibilis P. 15 generalis et spiritualis I_1 I_2. 17 sicut divinus intellectus ad intelligendum I_1 I_2. 20 facere bonum . . . hominem *fehlt* M_2. 26 est motus . . . bonum *fehlt* I_1 I_2. 27 peccato] praedicto M_2. 28 libertate] deo P. 30 significatum] argumentum M_2.

Capitulum XXXIII.

Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam.

Socrates ait: Raptus et visio non fiunt nisi per naturam, hoc est, cum homo multum deum contemplatur, et in altitudine 5 contemplationis potentia rationativa est ita alta per supremum obiectum, quod est deus, quod bene corpus sensitivum conservare non potest, et sic corpus est in extasi per raptionem sicut est per infirmitatem, cum in ipso deficit virtus vegetativae et sensitivae. Et idem est de visione, quia tunc, cum intellectus est multum 10 altus in contemplando deum, naturaliter est receptibilis veritatis obiecti supremi, sicut homo, quanto magis appropinquat ad ignem, naturaliter ab ipso plus recipit de caliditate.

Raymundus ait: Verum est, Socrates, quod dicis, videlicet quod corpus naturaliter est in extasi, quando anima non est bene 15 intenta ad conservandum eum, sicut dicis. Verumtamen raptus animae non est naturalis, quia de sua natura non deficit sensitivo, cum quo est coniuncta, nec habet ita magnam libertatem et potestatem ascendendi ad supremum obiectum, sicut est receptiva gratiae supremi obiecti; quod si haberet, non indigeret auxilio nec 20 gratia supremi obiecti, quod est deus, et sic per se ipsam suum finem acquirere posset, et si sic, deus ei gratiam facere non posset, quod est impossibile. Et sicut diximus de raptu, sic intelligendum est de visione.

Capitulum XXXIV.

25 Quod prima causa non posset plures mundos facere.

Ait Socrates: Ratio quare deus non posset plures mundos facere, est quia deus est unus, et sic sua unitas in effectu suo suum similem requirit; sed plures res non sunt similes uni, sed ei dissimiles; et sic deus aliquid facere non potest contra suam 30 similitudinem.

Praeterea si deus alium mundum facere posset, ita posset tertium mundum facere, et sic successive quartum et quintum et sic deinceps usque ad infinitos mundos; et sic non esset unus mundus nec duo etc., cum in numero infinito numerus unius esse 35 non posset nec numerus duorum etc., quoniam in numero infinito non posset esse unum ante duo nec duo ante tria. Quod si esset, a parte ante finitus esset et per consequens a parte post, et hoc

3 visiones I_1 I_2. 4 altitudinem M_1. 6 sensitivum] sensatum I_1 I_2. conservare] considerare M_2. 11 quando M_1 M_2 I_1 I_2. 15 conservandum eum] considerandum ipsum M_2. 18 sicut] sic M_2. 27 facere *fehlt* *P*.

quia consequens ab ante pendet et sine ipso nihil esset. Non potest ergo deus plures mundos facere, ut dictum est.

Dixit Raymundus: Deus est unus, et sua unitas est perfecta per semet ipsam et per omnes suas rationes sive dignitates, et perfecta non posset esse sine actu proprio, scilicet unire, ita videlicet, quod in ipsa et de ipsa unus producat et uniat unum de unitate, ut in ipsa et de ipsa sit unire, et per consequens, ut potestas possit de ipsa, ut non sit otiosa. Hoc idem sequitur de bonitate, ut in unitate habeat bonum bonificare et sic de aliis. Sequitur ergo de necessitate in divina unitate pluralitas sibi consubstantialis et naturalis, et illa pluralitas consistit de unitivo, unibili et unire, qui cum divina unitate idem sunt per essentiam, et ipsa unitas in ipsis est sustentata, sicut essentiam in suis concretis essentialibus sustentari oportet. Et praedicta pluralitas est beatissima dei trinitas; unde cum deus sit unus et trinus, ratione unitatis unum producere potest et ratione pluralitatis plura, si vult.

Capitulum XXXV.

Quod deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam*.

Ait Socrates: Ratio quare deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam est, quia deus est summe intelligibilis, sicut est summe amabilis. Sed summe amabilis non esset, si ipsum mediante specie diligeremus, quia species faceret obiectum extraneum, quod impediret quod potentia verum obiectum et reale non attingeret. Unde sequeretur, quod obiectum phantasticum et extraneum positum esset in medio, quod esset inconveniens, quia verum deum non diligeremus, sed alium, unde verum deum dimitteremus, ad quem diligendum creati sumus. Possumus ergo ratione finis divinam essentiam immediate diligere, et per consequens ipsam intelligere, cum ipsa aequaliter sit intelligibilis et amabilis.

Raymundus ait: In hac vita mortali non est perfectio vivendi, quia si esset, mortales non essemus neque per consequens essemus in peccato, et si possemus intelligere essentiam divinam immediate,

1 dependet I_1 I_2, ab antecedente dependet *P.* 7 sit] sicut M_1. 10 unitate] bonitate M_1. 12 unitate] bonitate M_2. 13 est] sit M_1. essentiam] esse iam M_2. 18 in *fehlt P.* 22 sed summe amabilis *fehlt* M_1. 24 extraneum . . . obiectum *fehlt* M_1. 27—28 dimittemus M_1.

* Im *Chart.* ist hier als These 35 die unten cap. 42 behandelte *Propositio* eingefügt. Daher ist cap. 35—42 unserer Schrift = n[0] 36—43 des *Chart.* Cap. 41 trägt in beiden Aufzählungen dieselbe Nummer, während dem cap. 40 der *Declaratio* die Nummer 42 des *Chart.* entspricht.

essemus in perfecto statu, et esset hic beatitudo nostra, quod est impossibile, scilicet quod status sit perfectus et imperfectus; sed non est inconveniens, quod dum sumus viatores deum per similitudinem attingamus, quia similitudo disponit et ordinat, ut verum desideratum attingatur, cum sit instrumentum desiderantis. Ergo etc.

Capitulum XXXVI.

Ait Socrates, quod nihil est credendum, nisi per se notis vel ex per se notis possit declarari.

Ait Raymundus: Socrates, male dicis et non bene recolis 16. capitulum, in quo probavimus, quod fides est necessaria in hac vita, et ibi ipsam declaravimus.

Capitulum XXXVII.

Socrates ait, quod deus non potuit fecisse primam materiam nisi mediante corpore caelesti.

Raymundus ait: Socrates, non bene recolis illa quae diximus in 19. et in 22. et 23. capitulo, in quibus declaravimus, quod deus est causa prima duobus modis, scilicet mediate et immediate, et hoc, ut sua prioritas sit perfecta et comprehendens omnes prioritates, quae non esset, si agere non posset immediate in omnibus effectibus suis. Potuit ergo deus facere sive producere primam materiam sine corpore caelesti.

Capitulum XXXVIII.

Socrates ait, quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione praecedente.

Raymundus ait: Socrates, require 3. et 5. capitulum, in quibus potes intelligere, quod tu male dicis.

Capitulum XXXIX.

Ait Socrates, quod non est excellentior status quam vacare philosophiae.

Raymundus ait: Socrates, require 24. capitulum, in quo responsionem invenies.

1 hic] haec M_2. 5 desideratum] desiderium P I_1 I_2. attingamus M_2. 8 notum *Chart.* vel] vel illud, quod M_2. 9 Socrates] scilicet M_1, semper I_1 I_2. 11 ipsam declaravimus] christianam declaramus I_1 I_2. 15 non] si non I_1 I_2. 20 sive] suum M_1. 24 procedere] produci I_1 I_2.

Capitulum XL *.

Ait Socrates, quod prima causa non habet scientiam futurorum contingentium.

Raymundus ait: Socrates, recurre ad 21. capitulum, in quo invenies, quod male dicis. 5

Capitulum XLI.

Quod intellectus Socratis corrupti non habet scientiam eorum, quorum habuit.

Ait Socrates: Raymunde, quia intellectus est unus in omnibus hominibus, homine per mortem deficiente intellectus suus non habet 10 illum pro instrumento, cum quo intelligat; et sic intellectus, qui prius erat suus, post mortem non est suus, cum sit communis quoad se et unus in omnibus hominibus.

Ait Raymundus: Probatum est in 32. capitulo, quod plures sunt intellectus, et sic tua ratio, Socrates, non valet. Et si dicis, 15 supposito, quod sint plures intellectus, adhuc tua positio non esset vera secundum secundam positionem, in qua concessum est, quod prima causa et effectus concordant, scilicet divina bonitas et bonitas causata, et idem de magnitudine causae et de magnitudine effectus, et sic de aeternitate, duratione etc. Et si hoc quod tu dicis esset 20 verum, positio nostra esset destructa.

Item negas hoc quod concessisti in praeallegata positione, scilicet quod intellectus Socratis, qui mortuus est, supposito quod esset beatificatus, non intelligeret rationem, quare deus beatificavit ipsum, nec etiam peccata quae sibi remisit, et sic esset destructus 25 finis bonorum operum et meritorum in subiecto, quod deum iustum non cognosceret, si bona, quae in ista vita fecerit, non intelligeret neque recoleret. Et divina bonitas, magnitudo etc. deficerent iustitiae dei, et e converso in remuneratione beatorum, quod est impossibile. Hoc idem sequeretur, si intellectus praedictus esset 30 damnatus, quoniam rationem non intelligeret, quare iustitia divina ipsum non beatificaret nec quare ipsum in inferno aeviternaliter puniret, et sic iustitia dei sine bonitate, virtute et veritate iudicaret, quod est impossibile.

10 mortem suam M_1 M_2. 16 et sic tua . . . intellectus *fehlt* I_1 I_2. 18 concordat M_2. 19 idem *fehlt* M_2. 20 sic *fehlt* M_2. 25 peccata] praedicta M_2. 28 deficeret I_1 I_2. 29 beatorum] obiectorum M_2; bonorum vel beatorum I_1 I_2. 33 iustitiam M_2.

* Vgl. Anm. zu cap. XXXV S. 137.

Capitulum XLII*.

Socrates ait, quod sine agente proprio ut patre et homine etiam a deo non possit fieri homo.

Raymundus ait: Require 22. et 23. capitulum.

Capitulum XLIII.

Ait Socrates, quod primum principium non posset esse causa diversorum factorum hic inferius nisi mediantibus aliis causis, et hoc, quia nullum transmutans diversimode transmutat nisi transmutatum.

Ait Raymundus: Socrates, vade ad 3., 5., 22. et 23. capitulum. Item dico tibi, quod non bene recolis tertiam positionem nec quaestiones in ipsa factas, et hoc quia imaginaris, quod prima causa ita producit sicut secunda, quae sine transmutatione producere non potest; et ideo male facis, quia non das excellentiam potestatis simplicitati primae causae supra principium secundae causae, et sic facis contra secundam et tertiam positionem, ratione cuius tibi ipsi es contrarius.

Capitulum XLIV.

Socrates ait, quod ab uno primo agente non possit esse multitudo effectuum.

Raymundus ait: Socrates, requiras 22. et 23. capitulum. Item 27.

Capitulum XLV.

Ait Socrates, quod primum principium non est propria causa aeternorum nisi metaphorice, id est quia conservat ea, id est nisi esset, ea non essent.

Ait Raymundus: In pluribus locis significavimus, quod nihil est aeternum nisi deus, et adhuc proponimus probare in 87. capitulo.

Item dico tibi, quod si tua positio vera esset, divinae rationes sive dignitates non agerent aequaliter in subiecto extraneo, scilicet aeternorum, quia sola aeternitas conservaret ipsum, sed divina

7 diversorum] divinorum *P.* 8 eo quod *Chart.* nullum *fehlt* I_1 I_2. 10 ad 35. cap. I_1 I_2. 15 potestatis simplicitati] potestati supplicanti M_1 I_1. 19 quod *fehlt P.* 21 capitulum] cameram M_2. 25 id est *fehlt Chart.* M_2. 26 id est] quae M_2. 29 positio] opinio M_1. 30 dignitates] veritates *P.* 31 aeterno M_2.

* Vgl. die Bemerkung zu cap. XXXV S. 137. M_1 springt in der Zählung von 41 auf 43 über; der Fehler ist bis cap. 80 beibehalten.

bonitas non esset principium sive ratio causandi bonum infinitum in subiecto nec divina magnitudo posset esse principium sive ratio producendi infinitum in ipso subiecto, et idem de divina potestate et aliis, quae in ipso posse infinitum quoad se non haberet, sed sola aeternitas actum infinitum haberet in gubernando et susten- 5 tando universum aeternorum. Unde sequeretur, quod sola aeternitas esset finis totius universi, sed aliae divinae rationes non, quae ita nobiles et perfectos actus habent sicut ipsa, quod est impossibile contra primam et secundam positionem. Ergo etc.

Capitulum XLVI. 10

Socrates dixit, quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita neque ex agente sine materia, et quod deus non est causa efficiens nisi respectu eius, quod habet esse in potentia materiae.

Raymundus ait: Socrates, vade ad 5., 19., 22. et ad 15 23. capitulum.

Capitulum XLVII.

Quod entia declinant ab ordine primae causae in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in universo. 20

Ait Socrates, quod prima causa non posset esse agens in suo effectu sine ordinatione successive, scilicet de causa in causam et de effectu in effectum, et si deus esset causa immediata tui, mei et alterius, essemus causati sine ordine, cum ordo non possit esse sine medio. 25

Ait Raymundus: Caelum habet materiam, quam oportet ipsum habere, ut per ipsam disponat materias inferiores ad recipiendum suam influentiam, et de essentia ipsius non producitur aliquid de potentia in actum, cum caelum et eius partes sint incorruptibiles; effective tamen est causa primae materiae, quod reducatur secundaria 30 materia de potentia in actum de essentia primae materiae, licet sua materia talem naturam non habeat sicut prima materia, et forma caeli de sua materia virtutem influit in prima materia, quamvis non sit medium materiale inter materiam et materiam; in illa tamen influentia est ordo, et cum hoc naturaliter ita sit, 35 quanto magis prima causa potest esse immediate causa omnium

3 subiecto *fehlt* M_1. 8 quae] quod M_2. 9 contra] et contra M_2. 12 ex agente] agens I_1 I_2. 18 entia] etiam M_1. 28 producit M_2. 30 quae reducantur M_2. secundaria] secunda M_1. 33 forma] forsan M_2. 34 quamvis . . . materiam *fehlt* P I_1 I_2. 35 hoc] homo M_2. 36 causa potest esse] potest M_2.

rerum sine medio et ordinate non indigens, quod subiectum habeat ordinem per se simpliciter, immo prima causa dat ei totum ordinem quem habet; verumtamen talis ordo est super naturam; et de hoc dictum est in 19., 22. et 23. capitulo. Sed ordo, quem 5 consideras, est alius, scilicet ordo, in quo est successio de causa in causam et de effectu in effectum, existente prima causa in quolibet gradu causarum et effectuum successive per unum modum et non per alium, ut dictum est. Et hoc est de necessitate, ut prima causa per omnes prioritates sit comprehendens omnes causas et 10 effectus, scilicet per prioritatem successivam et per prioritatem quae est in instanti; alioquin causalitas sua activa non esset in magnitudine bonitatis, durationis, potestatis, virtutis et veritatis. quod est impossibile.

Capitulum XLVIII.

15 Dixit Socrates, quod deus non possit esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.

Dixit Raymundus: Socrates, secundum tuam positionem sequeretur, quod in deo non essent idem numero magnitudo, potestas et voluntas, quia si potestas dei non posset aliquid de novo pro- 20 ducere, non esset ita magna, sicut si posset ens novum producere, atque divina voluntas non esset ita magna in libertate volendi, si deus producere non posset ens novum, sicut est, si ipsum producere possit. Et quia oportet concedere hoc, per quod divina potestas est magis magna, et per quod divina voluntas est magis 25 libera, oportet de necessitate concedere, quod deus producere possit ens novum, si vult; alioquin magnitudo non esset idem numero cum divina potestate et voluntate, quod est impossibile.

Praeterea aliud inconveniens sequeretur, videlicet quod divina sapientia nesciret aliquid ultra entia existentia in potentia vel in 30 actu, et sic esset in subiecto universo terminata, quod est impossibile et contra infinitatem. Scit ergo divina sapientia ultra universum, cuius scire est producere aliquid de nihilo, hoc est scit productibile, antequam sit productum, et hoc ratione aeternitatis et infinitatis. Unde sicut sapientia scit ultra universum, sic sua 35 potestas potest ultra universum, cum sit infinita et eadem cum aeternitate et sapientia. Potuit ergo divina potestas de novo universum producere, cum ipsum per infinitatem praecedat ac etiam per aeternitatem.

1 ordinate] ordinatione M_2. 2 prima causa] praedicta M_1 I_1 I_2. 8 iam dictum M_1. 19 dei *fehlt* M_2. aliquid] aliud I_2 M_2. 33 sit] scit I_1, est I_2. 34 Unde] Verum M_2. 35 potest] scit M_2.

Item dico tibi, quod si tua positio esset vera, hoc, quod non est, impedire posset divinam potestatem, et sic id, quod non est, esset aliquid, quod est contradictio. Sequitur ergo, quod tua positio est falsa, et requiras 87. capitulum.

Capitulum XLIX.

Socrates dixit, quod deus non posset movere caelum motu recto, quia tunc relinqueret vacuum.

Raymundus dixit: Valde miror de te, Socrates, quia tantum stas in natura imaginationis, et quare non recolis in tertia positione modum, per quem intellectus transcendit supra imaginationem. Transcendat ergo tuus intellectus supra tuam imaginationem in isto passu considerando, quod deus, quando creavit mundum, quod probare intendimus, creavit locum, ratione cuius mundus collocatus esse potuisset, sicut creavit principium, per quod mundus potuit esse principiatus, et sic de tempore, quod creatum fuit, ut mundus in tempore esse potuisset, et sic de quantitate, motu et huius modi, ut universum habuisset quantitatem. Creavit ergo deus locum in substantia mundi sustentatum, in quo mundus est collocatus, unde sicut corpus tuum est motum de uno loco in alium, non relinquens suum locum sibi essentialem nec suum colorem et superficiem, ita deus caelum movere potest motu recto non relinquente mundo suum locum essentialem, et si non suum, neque alienum. Intelligas ergo hanc veritatem supra imaginationem tuam.

Capitulum L.

Ait Socrates, quod deus non potest irregulariter, id est alio modo quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.

Ait Raymundus: Prima causa sic praecedit suum effectum ratione libertatis, quam habet infinitam, sicut aeternitas praecedit tempus et infinitas finitum et potestas divina potestatem finitam, et sic de aliis. Potest ergo divina voluntas velle ad placitum per suam infinitam libertatem, et hoc sibi concessum est per infinitam magnitudinem, aeternitatem, potestatem etc., quod concessum non esset, si divina voluntas esse coacta volendo unum motum entium et non alium diversum sive contrarium. Et quod dicis, quod divina voluntas non est diversa, verum dicis, cum una sit per essentiam simplicissimam; sed ratione suae nobilitatis, libertatis, infini-

2 potestatem *fehlt* M_2. 6 posset] potest M_1 M_2. 9 non *fehlt* M_2. 9—10 in tertia positione] ponere M_2. 12 quando *fehlt* M_2. 20 coessentialem I_2. 22 alienum] alium *P*. 37 simplicissima *P*.

tatis etc. potest ita et multo plus movere entia per unum modum sive per alium, sicut ignis, qui cum uno calore habet motum circularem calefaciendi aërem, aquam et terram, cuius calefactio ad se ipsum revertitur. Adhuc dico tibi, quod sicut faber ad suum libitum cum uno martello movet plures res, per motus diversos multiplicans figuras, sicut figuram clavi et gladii, et sicut acus, quae mota est cum martello et lima, sic et multo melius deus cum sua voluntate movere potest plures res cum diversis modis existentibus creaturis. Alioquin divina voluntas effectus creatos cum sua libertate non praecederet, sed divina magnitudo ipsos praecederet cum sua infinitate, et aeternitas tempus entium cum se ipsa, quod est impossibile, cum divina voluntas sit idem numero cum omnibus divinis rationibus. Et vade ad tertiam positionem, in qua datur exemplum de immutabilitate voluntatis dei.

Capitulum LI.

Ait Socrates, quod deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.

Ait Raymundus: Secundum unum modum tu verum dicis, sed secundum alium modum non. Verum est, quod deus in se ipso est producens et agens, qui est deus pater, qui in se ipso agit deum filium, qui est agens cum patre in spirando spiritum sanctum, et hoc probatum est in libro de articulis fidei catholicae, quem fecimus; etiam in primo et secundo capitulo huius libri. Et deus est ita aeternus in agendo, sicut in existendo, sed extra se non, cum ipse non sit aeternus per effectum, quod si esset, prima causa esset effectus et effectus esset causa ipsius, quod est impossibile; sed quia prima causa cum omnibus rationibus suis praecedit effectum, scilicet universum, movet in tempore productum novum de non esse a divina potestate praecedente novum esse per aeternitatem, sicut per sapientiam, quae scivit ipsum novum esse antequam fuisset, per divinam voluntatem, quae voluit ipsum novum esse non esse, antequam fuisset, ut ipsa voluntas in tantum praecederet ipsum novum esse, quantum praecedit ipsum divina potestas et sapientia et sic de aliis. Hoc esse non posset, si deus esset aeternus in agendo extra se, scilicet in effectu et de uno in alio.

Adhuc dico tibi, quod tu non bene recolis tertiam positionem, in qua datur exemplum de immutabilitate divinae voluntatis.

5 res *fehlt* M_1. 26 cum ipse sit aeternus, et effectus non I_1 I_2. 30 a divina . . . esse *fehlt* M_2. 33 per divinam . . . fuisset *fehlt* P. 34 quantum] quam tum M_2. 36 affectu M_1. 38 tertiam] ternam M_2.

Capitulum LII.

Socrates dixit, quod illud quod de se determinatur, ut deus, vel semper agit vel nunquam, et quod multa sint aeterna.

Ait Raymundus: Vade ad capitulum supradictum et ad 5 87. capitulum.

Capitulum LIII.

Dixit Socrates, quod deum necesse est facere, quicquid immediate sit ab ipso.

Dixit Raymundus: Tu, Socrates, consideras de deo secundum 10 hoc quod dicis, videlicet quod tantum competit deo agere, ut non sit otiosus, quod ei non competit non agere, et verum dicis secundum operationem, quam deus habet intra se in divinis; tamen negas operationem, quae est magis perfecta, cum sit necessaria secundum suam naturam et de deo in deo: sed operatio quam deus habet 15 extra se, non est sibi naturalis, sed artificialis, cum non sit cum ipsa coniunctus. Unde sicut omnis artifex libere et non coactus agit in suo effectu, sic deus et multo magis libere agit in universo, cum sua libertas sit infinita, libertas artificis non. Et vade ad capitula allegata in supradicto capitulo. 20

Capitulum LIV.

Socrates ait, quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi, effectus autem novus exigit causam immediatam, quae non potest aliter se habere. 25

Raymundus ait Socrati: Tu nimis materiam praedictam proponis et male recolis modum, per quem probavimus deum esse primam causam duobus modis, videlicet mediate et immediate, ut comprehendat omnes modos causandi, ut supra in 19., 22., 23. capitulo dictum est et etiam in 87. capitulo dicemus. Et quia deus, 30 in quantum est prima causa immediate, potest aliter se habere ad producendum nova generabilia aut ad non producendum, quam quando producit mediate, tua ratio non valet, cum producens non sit coactus in producendo, quando non est medium inter ipsum et productum novum, et sic productum suam causam cogere non po- 35 test, quia si cogeret, iam causaret se ipsum; sed secundum alium

8—9 quicquid est, immediate fit ab ipso *Chart.*, quicquid est M_1. 17 non *fehlt* M_2. 25 non *fehlt Chart.* 30 quia *fehlt* P M_1. 32 generabilia] generalissima M_1, generalia I_1. 33 tua ratio non valet *fehlt* I_1 I_2. 34 non *fehlt* M_1.

modum primum principium mediante alio principio secundario regulariter producit alium, et sic successive de uno in aliud, sicut in motu molendini aqua movet rotam, et per rotam movet molam et per molam frumentum, et per frumentum movet farinam; et sic ra-
5 tione motus naturalis generabilium deus est causa mediante una cum alia, et secundum illum modum est generatio naturaliter, et hoc, quia primum principium illam generationem ponit in natura creata. Et sic secundus ordo creandi dependet a prima causa, et novum productum ab alio, de quo est materialiter; sine tali medio
10 producere non potest, quod est sibi connaturale. Unde secundum hoc verum dicis, sed secundum primum modum non.

Capitulum LV.

Ait Socrates, quod primum non potest aliud a se producere, quia omnis differentia, quae est inter agens et
15 factum, est per naturam.

Raymundus ait: Tu, Socrates, consideras tale agere in primo principio sicut in secundo, et male facis; sed verum dicis quoad secundum principium, cum efficiens in creatis de se producere non possit aliquid sine alio, qui differat ab ipso per essentiam et na-
20 turam, et hoc est, quia suam perfectionem non habet in se, sed eam acquirit extra se, et hoc, quia non est creatum ad se ipsum, sed ad primum principium, quod est ultimus finis et ultima perfectio, et sic secundum agens de materia, de qua facit instrumentum, producit agibile, per quod ad finem tendit qui ipsum creavit,
25 scilicet ad primum principium, quod est agens; sed ipsum primum, quod in se est perfectum, non indiget aliquo extra se, quia si indigeret, non esset perfectum; sed quia naturam habet bonitatis etc. et est idem cum suamet natura, habet se ad agere in divinis, ut sua natura non sit otiosa, et sic de suamet natura, quae est forma
30 denudata ab omni ente materialiter, agit formaliter et simpliciter et naturaliter agibile sibi consubstantiale naturaliter, formaliter et simpliciter, et hoc per bonitatem, infinitatem et aeternitatem etc.

Capitulum LVI.

Ait Socrates, quod deus non potest immediate cogno-
35 scere contingentiam, nisi per aliquam causam particularem et proximam.

1—2 regulariter *fehlt* I_1 I_2. 3 per rotam] rota I_1 I_2. 4 per molam] mola I_1 I_2 M_2. 6 est *fehlt* M_1. 7 ponit *fehlt* M_1. 8 dependeret M_1. 13 primum principium I_1 M_2. 15 naturam] materiam *Chart.* 18 in creatis] de increatis *P.* 19 posset M_2. aliquid] aliud I_2 M_2. 29 forma] forsan M_2. 30 materiali M_2. 32 hoc *fehlt* M_1 I_2. 35 contingentia *Chart.* M_1 M_2. aliquam] aliam *Chart.*

Ait Raymundus: Sicut deus per aeternitatem sustinet et gubernat universum et contingentiam et suum subiectum, sic per suum intellectum comprehendit et mensurat totum universum, totam contingentiam et totum suum subiectum, et hoc, ut sua sapientia habeat ita magnum actum in suo effectu et posse, sicut habet sua aeternitas. Et tu, Socrates, non bene recolis 21. capitulum nec tertiam positionem, quia sicut amaritudo saporis non transiit in dulcedinem pomi, sic et multo minus contingentia non transit in intellectum dei, ita videlicet, quod in ipso sit aliquid per contingentiam, sed ipsam comprehendit per suum intelligere, quia ipsam creavit, et sic tua positio non procedit.

Capitulum LVII.

Socrates dixit, quod si omnes causae aliquando fuerunt in quiete, necesse est ponere deum mobilem.

Raymundus ait: Vade ad 3. capitulum et ad plura alia capitula, in quibus probavimus, quod deus est immobilis, licet per ipsum sint entia mota et nova de non esse ad esse.

Adhuc dico tibi, quod posita gutta vini in mari non mutatur mare per ipsam guttam, licet sit posita in aliqua parte eius. Adhuc supposito, quod ignis esset infinitus quoad corpus et quoad flammam, si in ipso tota aqua maris poneretur, ita parum et multo minus esset ignis mutabilis per aquam maris quam mare per guttam vini, et hoc est, quia gutta vini fuit posita in loco determinato, sed aqua maris poni non posset in loco determinato in igne, si esset infinitus, cum infinitum locum non habeat nec partem. Sic a simili est de deo, qui immobilis est et in quiete infinite quoad se, cum sit infinitus et aeternus, licet producat novum esse; sed ens motum de non esse in esse est quantum et temporificatum et non positum in ipsa aeternitate nec in infinitate, sed substantia novi motus fuit mota de non esse in esse cum suamet nova motione. Ergo per praedicta tua positio non procedit et tu, Socrates, male recolis tertiam positionem.

Capitulum LVIII.

Ait Socrates, quod deus est causa necessaria primae intelligentiae, qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione.

8 transit M_2. dulcedine M_1. 9 intellectu P M_1 M_2. 13 aliquando] alioquin M_2. 14 necessarie M_2. 17 ad esse *fehlt* M_2. 19 posita] sic posita M_2. 21 parvum M_1. 24 mari P. sed aqua . . . determinato *fehlt* M_1. 31 per *fehlt* I_1 I_2. 35 sunt *fehlt* M_2.

Ait Raymundus: Socrates, vade ad 54. capitulum et ad plura alia loca, in quibus tua ratio devicta est. Adhuc dico tibi, quod si deus prima intelligentia indigeret, ut cum ipsa secundam causare posset, in causando secundam indigeret instrumento. Et sicut non posset sine medio causare, nec per consequens sine medio posset velle causare, et idem esset de scire; aut in ipso esset actus sapientiae et actus voluntatis in maioritate magnitudinis et virtutis, quam actus potestatis, quoniam divina sapientia scire potest sine medio, et voluntas diligere causas secundarias, quae maioritas esset impossibilis.

Capitulum LIX.

Socrates ait, quod deus est causa necessaria motus superiorum et coniunctionis et divisionis contingentis in stellis.

Ait Raymundus: Socrates, vade ad 21. capitulum.

Capitulum LX.

Dixit Socrates, quod ad hoc, quod omnes effectus sunt necessarii respectu primae causae, non sufficit, quod ipsa causa prima non sit impedibilis, sed exigitur, quod causae mediae sint impedibiles.

Dixit Raymundus: Ratio tua devicta est, ut supra dictum est in 21. capitulo et in 22. et in 23., et quia probatum est, quod deus est prima causa sine medio, non est impedibilis, cum non sit impedibilis cum medio; et si una causa secundaria ab alia impeditur, propter hoc non sequitur, quod prima causa sit impedibilis, sed secundaria, cuius actio ita perfecta esse non potest, sicut actio primae causae. Et ideo in naturalibus eveniunt monstrua et plures impedibilitates naturales, quas deus permittit cursu naturali.

Capitulum LXI.

Socrates ait, quod deus possit agere contraria, hoc est mediante corpore caelesti, quod est diversum in ubi.

Raymundus ait: Probavimus in 21. et 22. et 23. capitulo et in multis aliis, quod deus potest agere immediate, cum sit causa

---

1 ad 45. capitulum *P*. 2 devicta *fehlt* M_2 (*Lücke*). 3 ipsa] ipsam I_1. 4 sicut] sic I_1. 9 quae] qua M_1. 13 superioris M_2. continentis *Chart.* 15 Ait Raymundus . . . capitulum *fehlt* M_1. 23 et cum *P*. 24 et si] etiamsi M_2. alio *P* M_1. 24—25 impediatur M_1 M_2. 27 monstra M_2. 28 cursui *P* I_1 M_2. 30 possit] potest M_2. agere] facere I_1 I_2. 31 diversum] divisum I_2. in *fehlt* M_2.

immediata, et sic sine medio contraria producere potest, sicut immediate produxit in creando contrarias qualitates elementorum, quando creavit mundum, qui creatus est, ut probabimus, immediate. Ergo, ut in praeallegatis capitulis dictum est, contraria producere potest, non tamen peccata, cum deus simpliciter sit bonus, virtuosus 5 et perfectus.

Capitulum LXII.

Dixit Socrates, quod deus est infinitae virtutis, non quia facit ex nihilo aliquid, sed quia continuat motum infinitum. 10

Dixit Raymundus: Deus est ita infinitus per potestatem, sapientiam et voluntatem, sicut per virtutem aeternitatis, cum virtus aeternitatis non possit esse sine potestate. Unde sequitur, quod, sicut deus est infinitae virtutis per durationem, sic divina potestas est infinitae virtutis per possificationem, et sic de divina sapientia 15 et voluntate, et hoc intrinsece in divinis; sed in effectu per motum continuum infinitum non, quia si sic, deus tantum ageret in effectu suo, qui est finitus, sicut in se ipso, qui infinitus est.

Adhuc si sua virtus esset infinita in continuo motu infinito cum aeternitate, ita per consequens esset sua virtus infinita in 20 effectu infinito cum potestate in possificando actum infinitum cum magnitudine, et sic effectus esset infinitus existendo formaliter, sicut existendo per motum infinitum aeternaliter, quod est impossibile.

Adhuc si divina sapientia non praecederet effectum, consi- 25 derando quod aliquid est possibile ad producendum de non esse in esse, in effectu, qui esset actu, esset limitata, et sic de voluntate et potestate, aeternitas autem et sua virtus non, effectu existente infinito per continuum motum infinitum, ut tu, Socrates, dicis; et ita effectus magis dependeret a causa prima ratione vir- 30 tutis et aeternitatis, quam ratione potestatis, sapientiae et voluntatis, quod est impossibile.

Capitulum LXIII.

Socrates ait, quod deus non potest in effectu causae secundariae sine ipsa causa secundaria. 35

1 contraria] contra *P*. 3 probavimus M_1 M_2. immediate] et mediate *P*. 9 modum *Chart.* M_1. 11 Dictum est quod deus I_1 I_2. 17 non] non est I_1 I_2. tantum] tunc M_2. 19 sua] tua I_1 I_2. 22 existendo] exercendo M_2. 23 existendo] exercendo M_2. 25 praecederet] produceret I_1 I_2. 26 possibile] potentiale M_1, impossibile *P* I_2. 27 in esse] ad esse I_2 M_2. effectu suo M_2. esset limitata] limitata M_2. 28 et effectu *P*.

Raymundus ait: Socrates, ratio ista in 21., 22., 23. capitulo ac etiam in pluribus locis superius devicta est, cum deus sit causa immediate et mediate, immediate miraculose, mediate, cum sit natura naturans effectum suum, ut cum una causa agat in alia.

5 CAPITULUM LXIV.

Ait Socrates, quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo.

Ait Raymundus: Sicut causa prima per unitatem est magis una quam primus effectus, sic per bonitatem est magis bona et 10 per magnitudinem est magis magna et per aeternitatem magis durabilis et per potestatem magis potens, et sic de aliis. Unde sequitur, quod effectus primus, scilicet prima intelligentia, non sit simpliciter similis primae causae; unde sequitur, quod necessarium non est, quod sit tantum una prima intelligentia, sicut necessarium 15 non est, quod sit simpliciter similis primae causae. Possunt ergo esse plures intelligentiae immediate a prima causa.

Item sicut deus pluralitatem producere potuit in prima intelligentia, scilicet bonitatem, magnitudinem et intellectum et voluntatem etc., quae sunt res distinctae, sic potuit immediate produ- 20 cere plures substantias et plures effectus in numero differentes, et vade ad 27. capitulum.

CAPITULUM LXV.

Ait Socrates, quod deus vel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in somno nisi mediante cor- 25 pore caelesti.

Ait Raymundus: Probatum est in pluribus locis, quod deus est causa immediate et mediate; immediate agit non indigens medium, et quando agit mediate, movet cum uno effectu alium; et sic sine motu caeli deus potest influere scientiam in dormiente 30 sine medio, et per consequens sine motu caeli potest deus movere intelligentiam, ut cum ipsa infundat scientiam in dormiente.

CAPITULUM LXVI.

Socrates ait, quod plures sunt motores primi.

Raymundus ait: Probatum est, quod deus est causa imme- 35 diate et mediate. Unde sequitur, quod impossibile est, quod sint plures primi motores immediate nisi deus tantum. Verumtamen, in quantum deus unam causam movet cum alia, per talem modum possunt esse plures motores.

---

4 aliam I_1. 7 unus] nec I_1. 12 sequitur] inferitur M_2. 14 non est *fehlt* P. 19 sic *fehlt* M_1 M_2. 28 movetur M_2. 29 dormiendo P. 31 dormiendo P. 36—37 in quantum] inquam M_2.

Capitulum LXVII.

Dixit Socrates, quod primum immobile simpliciter non movet nisi mediante aliquo moto, et quod tale movens immobile est pars moti ex se.

Dixit Raymundus: Socrates, nimis hanc materiam proponis, scilicet quod deus non moveat motum simpliciter immediate, et tu iam habes in pluribus locis, quod tua ratio est devicta. Dimitte ergo de cetero hanc considerationem tuam; et quia tu dicis, quod immobile est pars moti ex se, male dicis et non bene recolis tertiam positionem, in qua diximus, quod imaginatio imaginatur antipodes cadere. Ita tu imaginaris, quod primum immobile cum motu participat, quando movet motum; et quare tuus intellectus non transcendit tuam falsam imaginationem, intelligens quod primum immobile sic comprehendit et mensurat omnes mobilitates, sicut divina sapientia comprehendit et mensurat omnes intelligibilitates universi. Et idem est de divina potestate, quae omnes possibilitates universi comprehendit, cum sit infinita, et sic de divina infinitate, quae omnes finitates universi comprehendit, et sic de aeternitate, quae mensurat et comprehendit, quicquid est praeteritum, praesens et futurum, et sic de divina perfectione et aliis, quae comprehendit omnes perfectiones causatas. Taceas ergo, ne de cetero de hac materia loquaris, quia quanto magis ipsam iteraris, tanto magis tuam obstinationem significas.

Capitulum LXVIII.

Dixit Socrates, quod potentia activa, quae potest esse sine operatione, est potentiae passivae permixta.

Dixit Raymundus: Socrates, tu non consideras operationem intrinsecam, quam deus habet in se, qui habet potentiam activam, ut suae rationes magnae existant per agere, scilicet per magnum actum infinitum, sicut divina potestas, quae habet posse infinitum de se ipsa, et de sua bonitate, magnitudine, aeternitate etc. Et sic de divino intellectu, qui habet intelligere infinitum intelligendo infinitam bonitatem et infinitum bonificare, et infinitam magnitudinem et infinitum magnificare, et infinitam aeternitatem et infinitum aeternare, et infinitam potestatem et infinitum posse, et idem de divina voluntate, et hoc in divinis de necessitate, ut deus de suis rationibus non sit simpliciter otiosus. Sequitur ergo, quod deus

---

2 mobile *P.* 3 motu I_1 I_2 M_2. 9 bene *fehlt* M_2. 11 quod antipodes cadant I_1 I_2. 13 intelligens] et intelliges I_1 I_2. 15 apprehendit M_2. 22 iteras M_2. 26 passivae] activae M_1. 30 habet] haberet I_1 I_2. 33 et infinitum bonificare *fehlt* I_1 I_2. 34 et infinitum magnificare *fehlt* I_1 I_2. 36 suis] suis omnibus M_2.

habet potentiam activam existendo et agendo ab aeterno et in aeterno et per infinitatem, ut dictum est. Et sic deus producens in deo producto non cessat agere, sed ut dictum et probatum est, semper est in producere sive in agere. Est ergo sua potentia activa sine passione et otiositate. Et si dicas, quod est passiva, si intra se et naturaliter est activa, quia ab aeterno subiectum non habet extra, in quo aeternaliter agat, et hoc intendis dicere, ut probare posses mundum esse aeternum, ut potentia dei non sit passiva privato subiecto; sed ratio tua non valet, cum probatum sit, quod potentia divina sit activa intra se ab aeterno et in aeternum et infinite. Et quia habet suam perfectionem intra se, non indiget quod acquirat suam perfectionem extra se, sicut homo, qui postquam est homo, non indiget aliquo ultra suam speciem per quam est homo, cum iam sit homo perfectus; sed deus, quia est bonus, non ratione indigentiae, sed ratione bonitatis, largitatis, gratiae et caritatis producit universum, et quia universum est finitum et terminatum, in se infinitam passionem habere non potest, quia sua bonitas, magnitudo etc. sunt finitae, et potentia divina activa non potest agere in ipso effectu infinitum, et non deficit quoad se, sed deficit subiectum, et sic illa impotentia non transit in potentiam infinitam, sed remanet in subiecto finito, et sic potentia activa infinita non patitur, sed gaudet, ut ita loquar, in quantum comprehendit finitum et ipsum praecedit per actionem in se, sicut divina sapientia ipsum praecedit per intelligere, et divina magnitudo per infinitatem, et sic de aeternitate etc.

Capitulum LXIX.

Ait Socrates, quod substantiae separatae, eo quod habent unum appetitum, non mutantur in opere.

Ait Raymundus: Substantiae separatae beatae appetitum habent, qui est immutabilis in attingendo ipsum primum, in quo beatificantur et in quo quiescunt; et quia perfecte in ipso quiescunt, non appetunt alium modum quiescendi, quia iam appeterent superfluum et inordinate, postquam habent intentum perfectum. Etiam obiectum primum non esset perfectum, si in uno tempore indigeret beatificare intelligentias per unum modum et in alio tempore per alium. Et sic, si secundum hoc facis tuam positionem, bene dicis; sed in quantum substantiae separatae veniunt ad nos per missionem, quia nos diligunt, scientes nos esse effectus dei, in mutatione

1 existendo] exercendo M_2. 2 sic] si M_1, sicut I_1 I_2. 4 sive] suum M_1. 6 et naturaliter] aeternaliter M_2. 7 intendis] praetendis M_2. 8 non *fehlt* M_2. 9 passiva] parva M_1. 11 perfectionem] potestatem M_2. 23 finitum *fehlt* I_1 I_2. 25 infinitatem] infinitare M_1 I_2. 31 ipso] eo M_1.

operationum nostrarum mutantur iuvamina eorum, sed appetitus substantiarum separatarum non mutatur, sicut nuntius, qui habet unum intentum et appetitum ad impetrandum hoc ad quod missus est, licet modo per unum modum et cras per alium et non per illum. Veruntamen appetitus primus nuntii mutatur in pluribus desideriis, secundum quod impetrationes sunt mutabiles; sed in quantum est unus respondens appetitui domini sui, unus et idem permanet. Et sic tu, Socrates, male dicis in quantum negas mutationem substantiarum separatarum, quae mutationes habent secundum operationes nostras, ut dictum est.

Capitulum LXX.

Socrates dixit, quod intelligentiae sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent causam conservantem in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles.

Raymundus ait: Socrates, nimis frequenter rationes deducis ad probandum effectum increatum et unde locus, quod divina potestas maiorem habeat inclinationem sive actionem ad significandum per aeternitatem substantias separatas, quam ad producendum ipsas de novo. Et nonne est maior actio producere aliquid de nihilo quam conservare eum, ut non veniat in privationem? Et quare non consideras, quod sicut potestas dei est magna in conservando, ita est magna in faciendo, si facit aliquid de aliquo? Et si sit multum magna in faciendo aliquid de aliquo, non est minus magna, si facit aliquid de nihilo, quod facere est producere sive creare. Et si faceret aliquid de aliquo et non de nihilo, divina potestas non praecederet universum, et praecederet ipsum divina sapientia, in quantum considerare posset aliquid, quod non esset ens reale in universo, sed consideratum esset extra universum, et sic de voluntate, quae illud ens posset amare; et sic sequeretur, quod magnitudo, virtus, bonitas, veritas, gloria et perfectio magis adhaererent voluntati et sapientiae dei quam potestati dei ratione effectus conservati, ut tu dicis, quod est impossibile, cum divina potestas, sapientia et voluntas sint idem numero; sequitur ergo creatio intelligentiarum, et per consequens, quod habent proprium efficientem, scilicet creatorem.

2 mutantur M_2. 5 illum] alium M_2. primi M_1. 9 qui mutationem *P*. 15 factae] finitae M_2. 17 rationem M_2. deducis] adducis I_1 I_2 M_2. 19—20 significandum] conservandum I_1 I_2. 23 conservando] considerando *P*. 29 non *fehlt* I_1 I_2. 32 bonitas *fehlt* I_2. 35 sunt M_2.

Item dico tibi, quod pomum, quod teneo in manu, si auferretur ab eo ponderositas quam habet, a manu mea non descenderet, et sic non oporteret, quod ipsum sustinerem, cum suus descensus per gravitatem consistit. Ita a simili, si substantiae separatae sint aeternae, non oportet, quod sustententur, cum nullum aeternum inclinationem habeat ad non esse; sed si non sint aeternae, indigent sustentationem habere ab aliquo, ut non veniant in privationem. Et sic tu, Socrates, iam implicas contradictionem, in quantum dicis, quod sunt aeternae et in duratione sustentatae.

Item dico tibi, quod si substantiae separatae sint aeternae, liberum arbitrium non habent ad diligendum deum, ut infra probabimus, et sic diligerent ipsum naturaliter, et non possent ipsum non diligere, et earum dilectio esset sine merito, quod est inconveniens, et maxime, cum deus sit summe diligibilis; et sic substantia separata non esset in gratia confirmata per liberam dilectionem, sed per necessariam et coactam, quod est inconveniens.

Adhuc supposito, quod daemones sint per peccatum perversi, in principio suae perversionis libertatem peccandi habere non poterunt, quia postquam essent aeterni, inclinationem ad non esse habere non possent, et sic peccatum non esset contra esse per non esse, immo concordaret cum esse, quod est impossibile; sed si daemon sit substantia nova, per novitatem de sua natura est reverti ad non esse; et de illa sua natura et libero arbitrio creato, quod deus in substantia illa infundit, ut angelus ipsum libere diligeret, est compositum tertium liberum arbitrium. Et per illud tertium liberum arbitrium habuit angelus potestatem se inclinandi ad bonum aut ad malum; ad bonum ex parte liberi arbitrii creati, ad malum ex parte inclinationis ad non esse, de quo fuit. Et sic, quando malus angelus peccavit, per suam naturam peccavit, dependens a non esse, de quo fuit, non per naturam deductam in esse per creationem. Et sic per iustitiam dei dignum et iustum fuit, quod ex tunc confirmatus esset in sua malitia.

Probatum est ergo, quod substantiae separatae sunt de novo, ut supradicta inconvenientia non sequantur. Et in quantum dicis, quod substantiae sunt aeternae, quia non sunt transmutabiles, non sequitur, cum transmutatio sit pluribus modis, scilicet de uno in aliud per alterationem, et de potentia in actum per generationem sive per operationem, et sic de aliis. Est et alia transmutatio

1 quod] quem I_1 I_2. tenes M_2. 2 mea *fehlt* M_1 I_2. 3 sustineres M_2. 5 sunt I_1 I_2 M_2. 12 diligent I_1 I_2. 18—19 potuerunt M_2. 21 sed] et M_1 M_2. 24—25 plus diligere libere possit I_1 I_2. 29 per . . . peccavit *fehlt* M_1. dependentem M_2. 31 creationem] creatorem M_2. 34 sequatur P I_1 I_2. 36 transmutatio] transmutato M_2.

magis generalis, scilicet de esse in privationem et de privatione in esse per resurrectionem. Est et alia transmutatio magis generalis, videlicet producere aliquid in esse per creationem, quod in potentia non erat aliquid, et haec transmutatio non transit in primum intransmutabilem, sed remanet in effectu transmutato de non esse ad esse per creationem, quam probavimus et adhuc probabimus, sicut motus qui non transit in primum immobilem, sed remanet in effectu qui motus est, sicut accidens in subiecto positum tunc, quando subiectum factum fuit.

Capitulum LXXI.

Socrates ait, quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio, nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes a materia.

Raymundus ait: Socrates, vade supra ad capitulum proximum, et dico, quod non bene intellexisti exemplum de pomo nec de libero arbitrio positum in supradicto capitulo.

Praeterea si prima causa suum effectum relinquere non posset, sua voluntas libertatem non haberet in volendo effectum suum, et sic de sua potestate et de omnibus rationibus dei sibi consubstantialibus et essentialibus, quod est impossibile. Sequitur ergo, quod est possibile, quod substantiae separatae transmutabiles sint de esse in non esse, deficiente eis prima causa, sine qua esse non possunt. Et sic similiter est dicendum de transmutatione substantiarum separatarum de non esse ad esse per creationem, licet non essent in potentia antequam fuissent quoad subiectum materiale.

Capitulum LXXII.

Dixit Socrates, quod substantiae separatae, quia non habent naturam, per quam prius sint in potentia quam in actu, et sunt a causa eodem modo se habente, ideo sunt aeternae.

Dixit Raymundus: Effectus non est ita per se, sicut est prima causa, quia prima causa est per se, non indigens aliquo extra se, effectus autem non, cum sine causa esse non possit.

Adhuc divina bonitas est per se et sic de divina magnitudine, aeternitate etc., sed bonitas, magnitudo etc. effectus per se non

3 creationem] creatorem M_2. 5 transmutabilem M_1. 7 mobilem M_1. 8 accidens] actus M_2. 13 immunes sunt *Chart.* 15 dico tibi M_2. 18 nolendo M_1. 19 omnibus aliis M_2. 24 creationem] creatorem M_2. 25 materiale] naturale M_2. 32 quia prima causa *fehlt* M_1. 34—35 est per se . . . sed bonitas *fehlt* M_2.

existunt in effectu, cum quicquid sit in effectu, sit creatum. Non existunt ergo causa et effectus eodem modo. Unde sequitur, quod effectus potest esse non aeternus. Et quia dicis, quod substantiae separatae sunt aeternae, cum non habeant naturam, per quam prius 5 sint in potentia quam in actu, non sequitur, cum produci possint de non esse in esse per divinam potestatem infinitam, sicut divina sapientia praecedere potest in sciendo ipsas, antequam sint in se ipsis. Alioquin sua sapientia esset limitata in universo, quod est impossibile et contra infinitam intellectivitatem, amativitatem, boni-10 tatem etc. Et vade ad capitulum supradictum et ad capitulum 87. et ad plura alia, sicut in 5. capitulo dictum est.

Capitulum LXXIII.

Socrates ait, quod substantiae separatae per suum intellectum causant res.

15 Raymundus ait: Vade ad 21., 22., 23. et ad 30. capitulum.

Capitulum LXXIV.

Ait Socrates, quod intelligentia motrix caeli influit in animam rationalem, sicut corpus caeli influit in corpus humanum.

20 Raymundus ait: Corpus caeli influit in corpus humanum successive et naturaliter; sed si ita est, quod intelligentia motrix caeli praeter primum influat in animam rationalem, non est anima per se mobilis ad recolendum, intelligendum et amandum deum primum, quod per animam est recolibile, intelligibile et amabile 25 cum magnitudine recolibilitatis, intelligibilitatis et amabilitatis. Unde sequitur, quod anima sit disposita cum magno libero arbitrio, ut in contemplando deum magnam habeat recolitivitatem, intellectivitatem et amativitatem, quas non haberet, si per praedictam intelligentiam in ipsam influeret ita naturaliter, sicut corpus caeli in corpus humanum.

30 ## Capitulum LXXV.

Socrates ait, quod angelus non potest in actus oppositos, sed in actus mediatos, et hoc mediante alio ut orbe.

Raymundus ait: Angelus magis est similis suae primae causae quam homo sive corpus, cum prima causa sit substantia spiritualis 35 non coniuncta cum corpore, et sic potestas angeli magis est similis

2 causa *fehlt* P I_1 I_2. 3 potest] possit M_2. 5 sit M_2. 9 intellegibilitatem, amantitatem M_2. 20 Raymundus . . . humanum *fehlt* P. 24 primum mobile I_1 I_2. 28 amantitatem M_2. 32 oppositos immediate *Chart.* 35 coniuncta *fehlt* M_2 (*Lücke*). sic] sicut M_1.

potestati primae causae, quam potestas alterius effectus. Unde si homo aut aliquod corpus non potest in actus oppositos immediate, non propter hoc sequitur, quod angelus non possit, cum sit magis similis potestati primae causae, quae potest immediate in effectu suo ad placitum, ut probatum est in 22. capitulo, ratione cuius 5 similitudinis angelus plus recipit de virtute in potestate sua a potestate suprema quam potestas inferior, et sic ratione maioritatis receptionis et assimilationis potest angelus in actus oppositos sine medio, scilicet sine orbe, ut maior similitudo supradicta non sit privatio finis, cuius privatio est impossibilis, ut deus non deducat 10 frustra maiorem similitudinem supradictam.

Capitulum LXXVI.

Dixit Socrates, quod angelus non intelligit de novo.

Dixit Raymundus: Vade ad 72. capitulum, in quo probatur, quod substantiae separatae sunt creatae, et quia creatae sunt, 15 oportet quod de novo intelligant.

Capitulum LXXVII.

Socrates ait, quod si esset aliqua substantia separata, quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo. 20

Raymundus ait: In substantia corporali naturaliter non est tantum de bonitate, magnitudine, duratione, potestate, appetitu, virtute et veritate, sicut in substantia separata, et hoc, quia substantia separata est magis similis supremo principio quam substantia corporalis, et sic per consequens substantia separata magis est in- 25 tenta ad suum finem quam substantia corporalis, et ideo angelus non indiget movere corpus, ut cum illo se habeat ad ultimum finem, qui est deus, quia si indigeret, se habere non posset ad suum similem supremum nisi mediante suo dissimili, scilicet moto corpore per angelum; sed caelum indiget movere inferiora ad servitium 30 corporis hominis, ut mediante corpore hominis serviat animae hominis caelo disponente materiam sive subiectum animae, ut sit instrumentum animae ad recolendum, intelligendum et amandum deum, qui est suus similis per spiritualitatem; et sic caelum et alia corpora attingunt finem quare sunt, mediante anima rationali. 35 Idcirco sine ipsa ipsum deum attingere non possunt, cum ipse deus non sit sensibilis neque imaginabilis. Unde sicut corpora

2 oppositos *fehlt* I_1 I_2. 7 inferiorum I_1 I_2. 13 non] nihil *Chart.* 18 aliqua] alia P M_1 M_2. 19 sensibile M_1 M_2. 22 tanta P M_1. 23 separata] spirituali I_1 I_2. hoc est P M_2. 25 est] esset I_1 I_2. 29 motu corporis I_1 I_2. 31 serviant I_2. 32 animae] corporis I_1 I_2. 34 suus] sibi M_1 I_2.

medio indigent spirituali, ut finem attingant propter quem sunt. quem finem deum vocamus, sic a dissimili angelus non indiget movere corpus, ut suum finem attingat, cum sine corpore recolere possit, intelligere et amare deum. Unde cum hoc ita sit, angelus 5 potest esse pars universi, licet non moveat corpus, cum sine ipso possit deum contemplari, ad quem contemplandum creatus est.

Capitulum LXXVIII.

Dixit Socrates, quod substantiae sempiternae separatae a materia habent bonum, quod est eis possibile, cum pro-10 ducuntur, nec desiderant aliquid quo carent.

Dixit Raymundus: Nullum possibile est sine divina potestate, cum ipsa sit ita causa omnium possibilium, sicut divina sapientia est causa omnium scibilium et divina voluntas omnium amabilium, et sic de aliis. Unde, cum hoc ita sit, sequitur impossibile, quod 15 substantiae separatae immediate a materia nec ab aliquo possint habere bonum in se ipsis, in quo simpliciter quiescant, quod si haberent, illa possibilitas habendi non dependeret a suprema potestate, bonitate etc., quod est impossibile; sic et multo maius, quam quod aer caliditatem ab igne recipiat, non appetendo ignem nec 20 suam caliditatem, bonitatem, magnitudinem, durationem etc., et quam quod caliditas ipsi aeri ab igne influxa esset aeri qualitas propria. Et si tu dicas, quod aqua caliditatem recipit ab igne, non appetens ignem nec suam bonitatem, magnitudinem etc. nec etiam caliditatem, quam ab igne recipit, verum dicis. Et hoc, quia 25 caliditatem recipit violenter, et caliditas non est propria qualitas aquae nec appropriata, aer vero cum concordantia recipit caliditatem ab igne. Et ideo caliditas est aeri qualitas appropriata.

Capitulum LXXIX.

Socrates ait, quod substantiae separatae sint sua es-30 sentia, quia in eis est idem quod est et quo est.

Raymundus ait: Inter essentiam et naturam est differentia, sicut in homine inter humanitatem et naturam hominis, quae non sunt idem numero, quia per humanitatem homo est homo, sed per suam naturam habet inclinationem ad homificandum alium hominem, 35 et habet naturam recolendi, intelligendi et amandi, imaginandi, sentiendi, vegetandi et elementandi; et sic per essentiam existit

2 a simili M_1. indigeret M_1. 9 a materia] amare M_2. 15 a materia nec] amare atque M_2. 16 bonum *fehlt* I_1 I_2. simpliciter] similiter M_2. 18 maius] magis I_1 I_2 M_2. 22 aqua] aliquam M_2. 22—23 recipit ab igne, non] recipiat si M_1. 26 vero] non M_2. 34 homificandum] bonificandum M_2. 36 sentiendi] sciendi M_2.

homo hoc quod est, et per naturam se habet ad ea, quae supradicta sunt. Et sic ratione naturae homo appetitum habet tendentem ad finem a quo est, scilicet ad deum, qui dedit ei bonum, magnum etc. recolere, intelligere, amare et esse, ut ab ipso esset recolitus, intellectus et dilectus, et dedit ei bonitatem, magnitudinem etc., ut haberet bonum, magnum etc. recolere, intelligere et amare, et ad tales actus materiam praeparavit sive instrumenta, quae sunt imaginativum, sensitivum, vegetativum et elementativum. Item corpora caelestia, quae sunt sibi coadiutoria; unde sicut in homine differunt essentia et natura, sic et in angelo suo modo. Et si in ipso essent idem numero quod est et quo est, pateretur sua natura, quae se non haberet ad supremum finem, qui est deus; et angelus in se ipso quiesceret et non in deo, et sic non esset magnitudo concordantiae, quae debet esse inter deum et angelum, quod esset contra secundam positionem concessam ad invicem inter me et te, et tu, Socrates, esses contra dicta tua.

Item dico tibi, quod, si quod est et quo est essent idem numero, quilibet angelus esset deus, cum non esset per alium, neque indigeret aliquo alio extra se, et esset sempiternus, quod est impossibile. Unde sequitur, quod substantiae separatae non sint sua essentia simpliciter, cum probatum sit differentiam esse inter hoc, quod est et quo est in ipsis intelligentiis sive substantiis separatis.

Capitulum LXXX *.

Ait Socrates, quod omne quod non habet materiam est aeternum, quia, quod non est factum per transmutationem materiae, prius non fuit. Ergo est aeternum.

Ait Raymundus Socrati: Recurre ad 71. capitulum.

2—3 tendente M_1 I_2. 4 etc.] videlicet M_2. 5 recolitus] *Vgl. zu dieser ungewöhnlichen Form Du Cange, Glossarium med. et inf. lat. ed. 1883—1887, tom. VII p. 50 s. v.* recolitus. 6 habere I_1 I_2. etc.] videlicet M_2. 7 amare] diligere I_2. 8 imaginatio, scibilitas, vegetatio et elementatio M_2. 11 et quo] ratio quare M_2. 13 quiesceret] qui esset M_2. 14 concordantiae] concordatione M_2. 15 esset] est M_2. concessum *P*. ad invicem *fehlt* M_2. 18 quilibet] qui licet M_1. 21 simpliciter] similiter M_2. 28 ad 71.] ad sextum M_2.

* In M_1 trägt dieses Kapitel keine eigene Nummer. — Inhaltlich scheint in der These 80 in einer allerdings sehr unklaren Form derselbe Gedanke ausgesprochen zu sein wie in der These 72 (p. 155). Nach der Anschauung des Socrates muß den substantiae separatae, wenn deren Existenz einmal feststeht, ein ewiges Sein zugesprochen werden; denn die Unterscheidung zwischen potentiellem und aktuellem Sein trifft nur für die materiellen Dinge zu. Da dieses esse in potentia im Vergleich mit dem esse in actu als ein prius esse erscheint, so kann man von jedem immateriellen Wesen sagen „prius, d. h. in potentia, non fuit“; oder aber man hätte zum besseren Verständnis der Worte „prius non fuit“ nach These 72 zu ergänzen „in potentia quam in actu“.

Capitulum LXXXI.

Dixit Socrates, quod, quia intelligentiae non habent materiam, deus non posset plures eiusdem speciei facere.

Dixit Raymundus: Deus potest facere impossibilia in effectu, 5 cum potestas dei potestatem effectus praecedat, sicut ignis et multo magis, qui praecedit combustum, in quantum potest plus comburere quam subiectum sufficeret actui comburendi. Et quia divina potestas plus potest influere quam subiectum recipere, hoc quod est impossibile ratione effectus, est possibile ratione causae. Et sic 10 deus agens secundum huius modi possibilitatem agit supra cursum naturalem miraculose; potest ergo deus sine materia multiplicare plures angelos eiusdem speciei.

Praeterea dico tibi, quod sicut deus per aeternitatem praecedit tempus et motum, sic divina potestas praecedit in universo 15 omnes modos producendi effectum, sicut facere hominem de corpore et anima rationali, et substantiam de forma et materia, et panem de aqua et farina, artifice existente instrumento faciendi panem, et sic de agente naturali.

Item divina potestas praecedit universum, in quantum aliquid 20 de nihilo producit, et sic sine materia plures angelos producit de nihilo in tantum, quod quilibet angelus sit suamet species non deducta de aliqua materia, sed tantum de nihilo, et sic quilibet angelus, qui est suamet propria species, cum alio angelo in eadem specie participat per modum assimilationis, quoniam est substantia 25 spiritualis de nihilo producta, et ita esse oportet, ut divina potestas in universo praecedat omnes modos agendi et producendi, ut in suo effectu non sit limitata.

Capitulum LXXXII.

Socrates ait, quod intelligentiae superiores non sunt 30 causae alicuius novitatis in inferioribus, et quod superiores sunt inferioribus causae aeternae cognitionis.

Raymundus ait: Socrates, vade ad 69. capitulum, in quo invenies, quod intelligentiae superiores sunt causae alicuius novitatis in inferioribus; et hoc esse oportet, ut agendo in nobis per 35 modum revelationis sive iuvaminis deo serviamus, et quod ipsi nos iuvantes deo serviant, qui a nobis requirit et ab ipsis magnum servitium, cum sit administrabilis cum magnitudine bonitatis, durationis etc. Sed verum esset hoc quod tu dicis, si mundus esset aeternus, qui aeternus non est, ut probabimus in 87. capitulo.

6 combusti M_2. 7 subiectum *fehlt* M_2. actus M_2. 16 rationali *fehlt* M_2. 18 sic *fehlt* M_2. 21—22 reducta M_2. 33 invenies] venies M_1. 36 magnum] magis M_2. 38 Sed] Sicuti M_2. 39 in 87.] in 55. M_2.

Capitulum LXXXIII.

Dixit Socrates, quod intelligentia a deo perficitur in aeternitate, quia secundum totum immutabilis est, anima autem caeli non.

Dixit Raymundus: Si angelus in aeternitate recipere posset esse infinitum in duratione, posset in divina bonitate recipere esse infinitum in bonificatione, et in divina magnitudine esse infinitum in magnificatione, et in divina potestate esse infinitum in possificatione, et sic de aliis, quod est impossibile; et hoc est, quia in deo aeternitas non potest esse maior ratio effectui quam aliae rationes, quae cum ipsis est idem numero. Non potest ergo angelus esse aeternus.

De immutabilitate autem caeli secundum quid dicetur in 88. capitulo, in quo probatur, quod caelum non est aeternum.

Capitulum LXXXIV.

Socrates ait, quod intelligentia recipit esse a deo per intelligentias medias.

Raymundus ait: Naturaliter deus agit in effectu suo mediante instrumento, sicut cum sole agit in igne, et cum igne in aëre, et sic de similibus. Et idem est de actionibus mechanicis, sicut deus, qui agit cum motu martelli, et cum martello in motu clavi, et hoc est ratione instrumentorum praedictorum, cum quibus deus agere vult naturaliter in effectu, cum sit natura naturans, ita quod una natura producendi existit cum alia, et idem de artibus mechanicis artificialiter. Sed in modo producendi aliquid de nihilo non indiget deus habere instrumentum, ut dictum est in 21. et in 22. et in 23. capitulo, quia tunc non produceret aliquid de nihilo, sed producit artificialiter aliquid de nihilo per identitatem numeri suarum dignitatum, sicut sapientia dei, quae praecedit intelligentiam, antequam sit deducta in esse. Et quando divina voluntas vult, quod habeat esse reale, ipsam deducit de non esse in esse, et divina potestas talem productionem ita ponit esse possibilem, sicut divina sapientia, quae ipsam intelligit, et divina voluntas, quae ipsam diligit. Ergo etc.

---

2 intelligentia *fehlt* I_1 I_2. 5 recipi I_1 I_2. 6 infinitus M_2. 6—7 esse infinitum] essentiam infinitam M_2. 10 ratio] causato M_2. 18 Naturaliter] Nihil M_2. 23 naturaliter *fehlt* I_1 I_2. ita quod] itaque M_2. 25 artificialiter *fehlt* M_2. modo] medio M_2. 29 dei] divina M_2. intelligentia M_1. 31 de non esse in] et non est ad M_2. 33 intellexit I_1 I_2.

Capitulum LXXXV.

Dixit Socrates, quod scientia intelligentiae non differt a substantia intelligentiae; ubi enim non est diversitas intellecti ab intelligente, nec diversitas intellectorum.

Ait Raymundus: In intellectu sunt intellectivus, intelligibilis et intelligere, ex quibus est substantia intelligentiae. Isti tres differunt, sicut potentia, obiectum et actus. Et scientia intelligentiae est deducta et acquisita per hoc quod est intra substantiam et extra, et per hoc quod est intra, sicut angelus intellectivus, qui intelligit in suo proprio intelligibili per intelligibilitatem suae bonitatis, magnitudinis, durationis etc. sibi consubstantialium et essentialium; et sic implicat scientiam producendo ipsam non suam substantiam, et ipse est intelligens et intellectus per intellectivum et intelligibilem, quia sunt partes eius consubstantiales et essentiales. Remanet ergo scientia inter habitum sciendi et actum existendi per formam sive per substantiam, et habitus scientiae tendit ad finem quare est substantia, et substantia consistit ex hoc quod est intellectivum, intelligibile et intelligere, de quibus est; et sic natura substantiae tendit ad habitum praedictum et sustentata est in praedicta substantia; et hoc et alia praedicta esse non possent, si substantia et scientia intelligentiae essent idem numero.

Item angelus sive intelligentia, cum dependeat a prima causa, et plura attingat quae non sunt de sua essentia, attingit intelligibilitates quae sunt extra, et de ipsis et de sua intelligibilitate intra deducit scientiam, quae non est de sua essentia, quae esset, si sua substantia esset idem numero cum sua scientia. Ergo etc.

Verumtamen in deo non est sic, quia deus pater est substantia et natura, et de suamet essentia, substantia et natura naturaliter filium producit, et non indiget extra se aliquo; et sic remanent idem numero sua scientia et sua substantia, et sic scientia dei excellit in bonitate, nobilitate etc. scientiam intelligentiae. Et in illo gradu et excellentia nobilitatis et virtutis ascenderet scientia intelligentiae, si non indigeret aliquo extra se, quando se intelligit aut aliquid aliud, et sequeretur, quod in ipsa sua essentia, substantia et natura etiam sua bonitas, magnitudo etc. essent idem

4 intellecti] intellectus M_2. 8 intra] inter M_2. 9 extra] existentiam M_2. 8—9 substantiam . . . intra *fehlt P*, et per . . . intra *ist in M_2 durchstrichen.* 12 implicat scientiam] multiplicat personam M_2. non] non producit M_2. 14 intellectivum et intelligibilem quia] intellectivitatem et intelligibilitatem, quae M_2. 23 attingit] attingere M_2. 30 scientia] essentia I_1 I_2. 31 excellit] excedit I_1 I_2. intelligentiae] intelligere M_2. 32 nobilitatis] bonitatis M_2. ascendet M_2. 34 essentia] scientia M_2.

numero. Non potest ergo intelligentia intelligere intra se sine aliquo obiecto extrinseco, ut non sit nimis similis deo, sed intelligit in suo proprio intelligibili intelligibile remotum et semet ipsam, ut magis sit similis deo, nec est idem cum sua scientia, quia si esset, non posset habere ignorantiam ipsa intelligentia existente in suo 5 esse nec suam scientiam multiplicare posset, cum suam substantiam multiplicare non potest. Et quia dicis, quod intelligentia quae se intelligit est intelligens et intellectus, verum dicis; tamen ea, per quae se intelligit, non sunt idem numero, ut probatum est.

Capitulum LXXXVI. 10

Socrates dixit, quod substantiae separatae sunt actu infinitae; infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.

Raymundus dixit: Si substantiae separatae essent in numero infinitae, omnes ad unum finem se habere non possent, qui est 15 causa prima, a qua dependent, cum substantiae infinitae in universo finito minime includuntur, quia si in universo includerentur, numerus earum finitus esset et sic aliquae intelligentiae a prima causa non dependerent, sed una ab alia aut a semet ipsa extra universum, et sic deus simpliciter non esset prima causa, quod est 20 impossibile. Non sunt ergo plures substantiae infinitae.

Capitulum LXXXVII.

Ait Socrates, quod mundus est aeternus quantum ad omnes species in eo contentas, et quod tempus est aeternum et motus et materia agens et suscipiens, et quia est 25 a potentia dei infinita, et impossibile est novationem esse in effectu sine innovatione in causa.

Ait Raymundus: Verum est, quod mundus est a potentia dei infinita; sed non sequitur propter hoc, quod sit aeternus, cum potentia dei tantum agere non potest in suo effectu quantum ipsa 30 est, quoniam si posset, effectus recipere posset et habere potestatem infinitam, quod est impossibile, sicut ligna combustibilia, quae non possunt tantam caliditatem, virtutem, motum et durationem recipere, quantum ignis influere potest.

---

2 nimis] minus M_2. 3 intelligibile] intelligere I_1 I_2. 4 scientia] essentia I_1 I_2. 6—7 substantiam] scientiam M_1. 13 rebus *fehlt* I_2. 16 dependent] descendunt I_2. 17 in numero finito non claudantur I_1 I_2, in numero finito includuntur *P*. includerentur] clauderentur I_2. 20 simpliciter] similiter M_2. 26 innovationem *P* I_1 I_2. 31 est *fehlt* I_1 I_2.

Adhuc dico tibi, quod divina potestas plus in effectu non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas, quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, et sic de magnitudine, sapientia, voluntate, vir-
5 tute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divinam potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad ae-
10 ternitatem quam quoad se ipsam, etiam quoad divinam bonitatem, magnitudinem etc.; et hoc, quia communicat se aeternitati, ut causare possit infinitam durationem. Sed potestas non posset in effectu influere respectu suae ipsius simpliciter infinitam possificationem, cum mundus ipsam recipere non posset. Potest ergo potestas,
15 si mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam, quod est impossibile, sicut est impossibile, quod intellectus plus possit intelligere quoad voluntatem quam quoad se ipsum et e converso.

Adhuc dico tibi, quod potestas divina plus posset quoad di-
20 vinam aeternitatem infundere actum suum in effectu, quam quoad divinam bonitatem etc., cum mundus recipere non possit infinitam bonitatem, sed infinitam durationem, ut dicis. Et sic divina aeternitas causat aeternitatem mundi ratione magnitudinis potestatis, et divina bonitas causat bonitatem mundi finitam ratione parvae potestatis; et quia
25 est impossibile, quod divina potestas maiorem habeat actum quoad aeternitatem quam quoad divinam bonitatem, est impossibile, quod mundus sit aeternus. Et tu, Socrates, non bene recolis illud quod concessisti in secunda positione, quando diximus, quod hoc oportet esse verum per quod divinae rationes maiorem habeant concor-
30 dantiam in effectu suo, et per quod causa et effectus maiorem habeant concordantiam. Et si dicis, quod maiorem concordantiam haberent divina aeternitas et duratio mundi, si mundus sit aeternus, quam si sit novus, non est verum, cum divina aeternitas concordantiam cum effectu suo habere non posset, si inconvenientia
35 praedicta sequerentur, scilicet quod divina potestas plus posset quoad aeternitatem quam quoad se ipsam et quoad bonitatem etc. Non est ergo mundus aeternus, sed novus.

Item, quia dicis, quod si mundus sit novus, esset novatio causae, non est verum, cum divina potestas ita suum effectum

5 veritate *fehlt* I_1 I_2. 6 aeternus et aeternus P M_1 I_1 I_2. prout] potest P M_1 I_1 I_2. 13 simpliciter] similiter M_2. 15 alienam] aliam M_2. 16 suam] rationem I_1 I_2. 17 plus *fehlt* I_1 I_2. 19 non posset I_1 I_2. 24 infinitam P. 27 illud *fehlt* I_1 I_2. 30—31 in effectu . . . concordantiam *fehlt* M_2. 34 cum] in M_2. 38 innovatio I_1 I_2.

sive universum praecedit per infinitatem durationis, sicut per suammet infinitatem et per infinitam bonitatem etc. Et sic divina potestas in causando mundum de novo non recipit novationem, quia ratione aeternitatis ita est immutabilis, sicut est per suam infinitatem actus infinitus, et sic impossibile est recipere novitatem in se. Et tu, Socrates, non bene recolis exempla data in tertia positione, et ita consideras actum divinae potestatis, sicut actum potestatis effectus, et talis consideratio est inordinata, ratione cuius intellectus tuus est impeditus ad attingendum novitatem mundi.

Socrates ait: Primum volitum non postponitur voluntati tempore nisi propter aliquid quod deficit voluntati, et hoc est saltem praesentia temporis. Si igitur deus ab aeterno mundum producere voluit in instanti in quo produxit, ergo ab aeterno sibi deficit aliquid, saltem praesentia illius instantis, quare sequitur, quod illud instans aliquid contulit ad mundi productionem, quod est inconveniens et contra dei omnipotentiam et perfectionem.

Raymundus ait: Prima causa non indiget effectu suo, cum in se ipsa suam habeat perfectionem cum infinita bonitate, magnitudine etc. Unde sequitur, quod deus in se habet intrinsecam operationem, ut suae rationes intra se non existant otiosae, immo quaelibet habeat suum actum purum, et natura divina actui cuiuslibet rationis adhaeret ratione finis, ut tota substantia dei sit subiecta suae intrinsecae operationi. Verumtamen, si operatio dei intrinseca in ipso non esset, sequeretur hoc quod tu dicis, scilicet quod deus indigeret aliquid habere quod non habebat, si mundus esset novus, et esset in ipso aliqua novatio, et esset causa, quando mundus fuit, non ante, scilicet quando effectus non erat. Sed ratione intrinsecae operationis praedictae deus non indigebat esse causa, quoniam sibi sufficiebat, quod esset purus actus intrinsecus, et tunc, quando fuit causa, fuit causa libere, ut iam praedictum est; quod si non, effectus se ipsum causaret, in quantum cogeret ipsam primam causam, ut ipsum produceret, quod est impossibile. Et quia deus libere produxit effectum, in sua immutabilitate perseveravit, scilicet in attingendo novum motum instantaneum temporificatum. Et ad praedictam perseverantiam concurrerunt divina aeternitas, infinita potestas, bonitas, magnitudo etc., et sic fuit ita impossibile et multo magis, quod deus esset mutatus per productionem mundi de novo, sicut esset impossibile, si flamma ignis esset infinita, quod mutaretur suus calor de magna quantitate in parvam posita in ipsa flamma gutta aquae.

2 infinitam] infinitatem *P*. 3 recepit I_1. innovationen I_1 I_2. 9 tuus *fehlt* I_1 I_2 M_2. 13 defecit I_1 I_2 M_2. 18 bonitate *fehlt* *P*. 20 intra] inter M_1 M_2. 22 adhaereret M_2. 23 Verumtamen] Respectu M_2. 26 innovatio I_1. 30 libera M_2. 31 cogeret] non ageret M_2. 36 ita *fehlt* M_2.

Ait Socrates: Si dicatur, quod tempus et instans de novo producitur a divina voluntate, tunc in factura temporis est tempus necessarium et motus, quia tempus esse non potest sine motu. Ergo in productione temporis est motus necessarius, et quia 5 omnis motus est in tempore, idcirco ad producendum tempus necessarium est tempus. Quare ante primum tempus fuit tempus, quod est impossibile. Et si dicatur, quod in voluntate divina antiqua intransmutabiliter est movere in instanti determinato, arguitur contra, quod movere volentis sequitur appetitum voluntatis, et hoc 10 est per se manifestum. Nam motus voluntatis a volente semper sequitur appetitum et voluntatem volentis; sed ille appetitus qui ad motum terminatur, est novus cum novitate temporis, cum faciat actum movendi, quem prius non faciebat. Unde in tali agente est innovatio et transmutatio; et cum omnis transmutatio in deo est 15 impossibilis, ideo etc.

Ait Raymundus: Adhuc, Socrates, tuus intellectus perseverat contra tertiam positionem, et quia dicis, quod si mundus sit novus, in sua factura necessario fuerunt tempus et motus, cum tempus esse non possit sine motu, nec motus sine tempore; fuerunt ergo, 20 antequam mundus esset inceptus, tempus et motus instrumenta productionis temporis. Sed ratio tua non valet quoad productionem factam de non esse ad esse, sed bene valet quoad productionem substantiarum inferiorum in producendo unum ens ab alio. Sed modus productionis de non esse in esse non est secundum modum 25 istorum inferiorum productibilium, quae producuntur mediante materia illi productioni subiecta, immo est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum, sicut si divina voluntas vult producere novum effectum qui non erat aliquid, quod sit. Et hoc divina voluntas velle potest, et sicut 30 velle potest, ita perficere potest, cum sit idem cum sua infinita potestate, aeternitate, virtute etc. Non indiget ergo divina voluntas in creando habere instrumenta neque per consequens tempus nec motum, et sic ratio tua non valet.

Item, quando dicis, quod movere volentis sequitur appetitum 35 voluntatis, et hoc ab aeterno ratione aeternae voluntatis, et sic volens habet movere aeternum in effectu, verum esset hoc quod dicis, si prima causa ita diligeret suum effectum, sicut diligit semet ipsam. Sed effectus non est diligibilis a prima causa quoad amabilitatem infinitam, cum bonitatem non habeat infinitam nec magni-

1 dicatur] dicam M_2. 2 producuntur M_1 M_2. 7—8 antiqua] antequam M_2. 22 factam *fehlt* I_1 I_2, perfectam M_1. 23 substantiarum] subiectorum M_1. 23—24 substantiarum ... modum *fehlt* I_1 I_2. 27 sicut] scilicet M_2. 29 aliquid] aliud M_2.

tudinem infinitam etc., sed finitam; unde sicut est amabilis ratione finitatis bonitatis, magnitudinis et potestatis etc., ita est amabilis ratione durationis finitae, et sic movere non est aeternum, cum sua amabilitas sit finita in bonitate, magnitudine etc. Et quia dicis, quod divina voluntas appetit effectum, male dicis, cum non diligat effectum ratione indigentiae, sed vult effectum agere ratione gratiae et libertatis, et ut sit dilecta et cognita, laudata et contemplata sic quoad immutabilitatem sicut quoad infinitam bonitatem, magnitudinem etc.; et sic producit tempus novum simul et semel cum suo subiecto in quo est sustentatum, et e converso in ipso subiectum est temporificatum et inceptum.

Ait Socrates: Si mundus sit aeternus, deus ab aeterno est movens mundum, et si non sit aeternus, deus ab aeterno est dispositus ad movendum eum, cum sit immutabilis et aeternus, et est carens subiecto mobili, quod est impossibile, scilicet quod deus indigeat aliquo, cum sit summe perfectus; est ergo mundus aeternus.

Ait Raymundus: Impossibile est, quod ens aeternum habeat per se naturaliter dispositionem ad motivitatem, quia si haberet, non esset de natura aeternitatis et infinitatis et magnitudinis, quia participaret in natura cum mobilitate, quod est impossibile; sed quia vult producere de novo effectum, facit semet ipsum in effectu moventem in illo instanti, in quo ens novum est inceptum mobile et motum simul et semel, et motus totus est a parte producti, et primum movens remanet per aeternitatem in se ipso immobile et separatum a natura motus, et hoc potest esse ratione aeternitatis, voluntatis et infinitae potestatis. Ergo etc.

Ait Socrates: In quolibet instanti est principium et finis; unde sequitur, quod si mundus sit productus de novo, in illo instanti in quo fuit productus, fuerunt simul et semel principium et finis, quod est impossibile, scilicet quod finis ita cito sit in tempore sicut principium suum a quo creatus est, cum de natura principii principiabile sit ante perfectibile et principians est ante principiatum. Non potest ergo mundus esse novus.

Ait Raymundus: Dictum est, quod deus non est principium naturaliter effectus, sed voluntarie se facit principium in illo novo instanti in quo effectus est principiatus, ita quod in illo instanti in quo voluntas vult effectum esse productum de novo, sequitur quod sit efficiens sive creans, et per consequens factibile sive

1—4 sed finitam . . . magnitudine etc. *fehlt* I_1 I_2. quia *fehlt* I_1 I_2. 9 simul] sicuti M_2. 12 sit] est I_1 I_2 M_2. 13—14 non est dispositus I_1 I_2. 16 summae perfectionis M_2. 22 movente M_1. ens] est M_1. 25 in natura M_2. 32 et perfectibibile M_1. 32 ante *fehlt* M_1. 35 effectus] efficiens I_1 I_2. 38 quod sit *fehlt* *P*. perfectibile M_1.

creatum, et finis est expectabilis, scilicet per medium tendente principio creato ad ipsum finem quare creatus est; et sic ratio tua non valet secundum principium prius dictum; sed bene valeret, si mundus naturaliter de novo creatus esset.

Socrates dixit: Sicut actio nova se habet ad voluntatem antiquam, sic e converso antiqua ad novam; sed voluntas nova antiquam facere non potest, nec e converso antiqua novam.

Raymundus ait: Actio nova se habet ad voluntatem antiquam, sicut effectus ad suam causam, non tamen cum aeternitate, cum nova non sit aeterna, nec per consequens aeternaliter. Aeterna voluntas se habet ad novam, quod sit aeterna, quia sic implicaret contradictionem. Verumtamen antiqua se habet ad novam sicut ipsam in tempore praecedens, sicut magnitudo, quae praecedit ipsam per infinitatem, et idem est de potestate, sapientia bonitate etc., et illud praecedere per aeternitatem consistit sicut per alias dignitates praedictas. Et sic tua ratio non valet.

Socrates ait: Si caelum sit novum, antequam fuisset; deus habuit aliquam dispositionem ad generandum caelum: alioquin ipsum generare non posset sive creare. Sed si deus dispositionem habuit, corpus fuit per ipsam, hoc est per dispositionem, cum dispositio sine corpore esse non possit; deus ergo fuit corpus, quod est impossibile. Ergo etc.

Raymundus ait: Dispositio pluribus modis intelligitur, scilicet spiritualiter et corporaliter, intrinsece et extrinsece; spiritualiter sicut voluntas, quae est disposita ad diligendum per intellectum magnam veritatem, quando intellectus ipsam intelligit, et e converso, quando voluntas magnum bonum diligit, dispositus est intellectus per voluntatem ad investigandum illud magnum bonum; et ista dispositio intrinsece est in anima, et per ipsam divina bonitas est significata, videlicet quod quoad se plus posset de bono influere in effectu, quam effectus recipere possit; et sic de magnitudine dei, quae plus quoad se influere potest in effectu de magnitudine, quam effectus recipere possit, et idem est de aeternitate dei, cum sit idem cum divina bonitate et magnitudine, et sic aeternitas praecessit caelum et totum universum, sicut bonitas praecessit ipsum, et sic de magnitudine, ut dictum est. Et hoc non fuit quoad deum dispositio corporalis nec spiritualis per habitum, cum deus sit purus actus, sed fuit modus ordinationis divinarum dignitatum, scilicet voluit divina voluntas, in quantum est deus, caelum esse productum de novo,

1 tendentem I_1 I_2; *fehlt* M_2. 2 a principio I_2. 3 prius dictum] praedictum *P* I_1 I_2. 12 contradictionem] conditionem M_2. sicut] sic M_2. 15 et] cum M_2. 25 diligendum] intelligendum I_1 I_2. intellectum] intentionem M_2. 34 ipsum caelum I_1 I_2. 38 scilicet] hic M_1.

et sicut deus produxit per voluntatem, ita produxit per potestatem, bonitatem etc., non quod dignitates dei fuissent instrumenta deo ad producendum, cum sint idem cum ipso deo, sed sunt rationes, per quas deus se habet ad agendum, sicut per bonitatem ad bonum et per magnitudinem ad magnum etc., ut deus se habeat ad na- 5 turam suarum rationum. Ergo etc.

Socrates ait: Si deus ab aeterno non fecit et modo facit, quaero, quare ab aeterno non fecit et quare modo facit; si dicis, quod noluit facere ab aeterno et modo vult, sequitur quod divina voluntas fuit inter nolle et velle mutata, cuius mutatio est impossibilis; ra- 10 tione cuius impossibilitatis sequitur de necessitate, quod mundus sit aeternus.

Ait Raymundus: Ratio quare deus non creavit mundum ab aeterno, consistit in dispositione divinarum dignitatum, quae infinitae sunt, ratione cuius infinitatis deus cum ipsis non potest produ- 15 cere alias dignitates eis aequales, quia si posset, aliam essentiam producere posset sibi aequalem in bonitate, magnitudine etc., quod est impossibile. Unde sicut deus non potest infinitam bonitatem producere, nec infinitam magnitudinem, potestatem etc., nec per consequens infinitam durationem, ut iam supra dictum est. Et 20 ratio, quare deus in tempore produxit mundum, consistit per divinas rationes, ita videlicet, quod divina bonitas fuit ratio deo, quod bonum mundum produceret, et sua magnitudo fuit sibi ratio, quod magnum mundum produceret, et sua aeternitas, quod produceret durabilem, scilicet a parte post, non a parte ante, ut dictum 25 est, et sic de potestate etc. Unde sicut divina bonitas etc. est sibi ratio, quod producat bonum, sic divina voluntas est sibi ratio, quod producat volitum, et sic produxit mundum quia voluit; et quia dicis, quod per velle et nolle mundum producere est mutata divina voluntas, male dicis et non recolis exemplum datum in 30 tertia positione. Item dico, quod in deo non est nolle, nec simpliciter nec secundum quid, cum essentia voluntatis suae sit ita tota volens, sicut tota bona, tota magna, tota aeterna et tota potens, et sicut in divina bonitate non decet esse malum nec in divina magnitudine parvum nec in aeternitate tempus nec in divina 35 potestate impotentia, sic per consequens in divina voluntate non decet esse nolle, et differentia quam tu ponis in divina voluntate per velle et nolle, non est realis, sed tu facis ipsam in tua consideratione.

1 sicut] sic M_1. 6 dignitatum sive rationum I_1 I_2. 9 voluit I_2. 11 de necessario M_2. 16 eis *fehlt* M_2. 17 posset *fehlt* M_1, produceret M_2. 21 consistit] constituit M_2. 23—24 et sua magnitudo ... produceret *fehlt* M_2. 29 dicis quod *fehlt* M_2. 31—32 simpliciter] similiter M_2. 34 sicut] tunc I_2. 38 realiter M_2. 39 ratione vel consideratione I_1 I_2.

Ait Socrates: Quicquid deus facit, facit cum bonitate et cum magnitudine, et sic cum aeternitate, ut suum agere sit bonum, magnum, aeternum etc., et cum mundus sit factura sua, sequitur quod mundus sit bonus, magnus, aeternus etc.

5 Ait Raymundus: Veritas est hoc quod dicis, si intelligatur de operatione intrinseca, quam deus habet in se ipso; sed si intelligatur de operatione extra, simpliciter non dicis verum, sed secundum quid, scilicet quod deus produxit mundum bonum, magnum et durabilem, non tamen aeternum a parte ante, sicut 10 non bonum, magnum infinitum, cum mundus plus recipere non possit per aeternitatem, quam per bonitatem, magnitudinem etc., ut iam supra dictum est.

Voluit Socrates adhuc arguere, quod mundus sit aeternus. Raymundus vero ipsum noluit sustinere, qui dixit, quod per hoc 15 quod probatum est mundum non esse aeternum, posset homo respondere ad omnes alias rationes in contrario.

Capitulum LXXXVIII *.

Ait Socrates, quod nihil esset novum, nisi caelum esset variatum respectu materiae generabilis.

20 Ait Raymundus: Vade ad capitulum supradictum, in quo probatum est mundum esse novum, et per consequens caelum, cum sit pars universi.

Capitulum LXXXIX **.

Socrates ait, quod impossibile est solvere rationes 25 philosophi de aeternitate mundi nisi dicamus, quod prima voluntas implicat impossibilia.

Raymundus ait: Probatum est, mundum esse novum, et probata sua novitate rationes quae fiunt de aeternitate mundi solvi possunt.

3 aeternum *fehlt* M_2. 5 veritas] verum M_2. 6 si *fehlt* M_1. 7 extra] extrinseca M_2. simpliciter] similiter M_2. 9—10 et durabilem . . . magnum *fehlt* M_2. 16 contrarias I_2. 18 esse *P*, est M_2. 19 variatum] narratum *P*. respectu *fehlt* M_2. generabilium *Chart.* 22 pars] prius M_2. 25 dicatur I_1 I_2. 26 voluntas primi *Chart.*

* In M_1 geht die Zählung von Kap. 87 sofort über auf Kap. 89, dafür ist aber das folgende Kapitel nicht numeriert.

** Vgl. die Bemerkung zu Kap. 88.

Capitulum XC.

Ait Socrates, quod naturalis philosophus simpliciter negare debet mundi novitatem, quia innititur rationibus naturalibus.

Ait Raymundus: Naturalis philosophus per naturam naturatam investigare debet naturam naturantem, cum philosophia naturalis sit subiectum et instrumentum ad cognoscendum philosophiam supranaturalem. ut de prima causa notitiam habeat per effectum. Et si esset verum hoc quod tu dicis, appetitus philosophi naturalis quiesceret in effectu, non in prima causa, quae est ultimus finis, quod est inconveniens. Debet ergo philosophus habere intellectum discursivum de una philosophia in aliam, sicut debet habere appetitum ad inveniendum veritates et secreta naturalia et supernaturalia, ut de prima causa et effectu notitiam habeat et per illam notitiam suus appetitus quiescat; sed cognoscere effectum et non causam non est perfecta cognitio nec quies perfectionis intellectus, memoriae et voluntatis. Ergo etc.

Capitulum XCI.

Socrates ait, quod ratio philosophi demonstrans motum caeli esse aeternum non est soluta, et mirum est, quod homines profundi non vident hoc.

Raymundus ait: Demonstratio est ex primis principiis et ex veris per se notis, et sic philosophus non potuit demonstrare motum caeli esse aeternum, cum caelum et totum universum sit novum, ut probatum est in 87. capitulo et in pluribus aliis capitulis supradictis: unde sequitur. quod rationes deductae, quod mundus sit aeternus, sunt solubiles, cum probatum sit mundum esse novum.

Capitulum XCII.

Ait Socrates, quod corpora caelestia moventur a principio intrinseco, quod est anima, et quod moventur per animam et virtutem appetitivam ut animal; sicut enim animal appetens motum, ita et caelum.

Ait Raymundus: Non est inconveniens, quod deus moveat caelum ad per se movendum, ut in arte inventiva probatum est

2 simpliciter] similiter M_2. 3—4 quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus *Chart.* 8 ut] et M_1. notitiam] naturam M_2. 11 Debet] Oportet I_2. intellectivum *P.* 12 alia *P.* 13 veritatem M_2. 20 soluta] sophistica *Chart.* mirum] iniustum I_1 I_2. 21 profundi *fehlt* I_1 I_2. 30 movetur M_2. 32 motum movetur *Chart.* 34 arte fehlt I_1 I_2.

in tertia quaestione, quae significatur per d, ut caelum sive orbis appetitum habeat se movendi, non sicut animal, quod appetitum habet attingendi obiectum, ut vivat, sed quod caelum se moveat, quia intrinsecum habet appetitum, ut influat in inferioribus suam
5 virtutem, per quam elementa veniant in mixto elementato; et non videtur mihi quod sit inconveniens dicere caelum habere animam motivam moventem subiectum suum, scilicet corpus caeli, et quod per illum motum moveat inferiora per instinctum naturalem, et quod appetitus primi mobilis, scilicet caeli moveat naturaliter ap-
10 petitum elementorum et elementatorum, et etiam eorum instinctum naturalem et individuorum sive inferiorum appetitus, et quod sibi invicem correspondeant per motum sicut causa et effectus: sed si caelum animam motivam non habeat, non habet appetitum ad per se movendum, nec deus caelum movet ad per se movendum, nec
15 caelum motum habet naturalem, sed violentum, et sic naturaliter non movet corpora inferiora, quod est inconveniens. Verumtamen non dico, quod caelum habeat animam vegetativam, sensitivam, imaginativam neque rationativam, sed simpliciter motivam. Si tamen verum non dico, paratus sum correctionem recipere, sed credo
20 verum dicere secundum principia per se nota. Veruntamen si verum non dico, non deficit ars, cum sua principia sint vera, sed deficio, quia male utor ipsa, sicut malus faber, qui cum bono martello male facit gladium.

Capitulum XCIII.

25 Ait Socrates, quod corpora caelestia habent ex se aeternitatem substantiae suae, sed non aeternitatem motus.

Ait Raymundus: Inconveniens magnum sequeretur, si esset effectus aeternus de natura corporeitatis sine motu, et hoc, quia esset in ipsa otiositas ab aeterno, ratione cuius non requireret
30 motum inceptum in tempore, nec esset sibi connaturalis, et sic tu, Socrates, qui te dicis investigatorem naturalem, dicis contra naturam; et vade ad 87. capitulum, in quo probatur, quod totum universum est creatum.

Capitulum XCIV.

35 Socrates ait, quod duo sunt principia aeterna, scilicet corpus caeli et eius anima.

Ait Raymundus: Vade ad 87. capitulum.

6 mihi *fehlt* I_1. quod caelum habeat M_2. 8 illum] illud M_1. inferiora] inferius M_2. 16 movet] moverentur I_1 I_2. 18 simpliciter] simplicem M_2. 19 correptionem I_1. 23 male] malum M_2. 27—28 essent effectus aeterni I_1 I_2. 29 otiositas] necessitas M_2. 30 connaturalis] connaturans I_1.

Capitulum XCV *.

Dixit Socrates, quod tria sunt principia in caelestibus, subiectum motus aeterni, anima corporis caelestis et primum movens desideratum.

Ait Raymundus: Vade ad 87. capitulum. 5

Capitulum XCVI.

Dixit Socrates, quod deus non potest multiplicare plura individua sub una specie sine materia.

Dixit Raymundus: In universo sunt plura per differentiam, et totum universum est creatum, ut probatum est in 87. capitulo. 10 Unde sicut deus materiam non exigebat in creando, ita deus materiam non exigit in multiplicando plura sub una specie. Et hoc significatum est in 21., 22. et in 23. capitulo, scilicet quod deus agit immediate, ratione cuius non indiget habere instrumentum.

Capitulum XCVII. 15

Socrates ait, quod individua eiusdem speciei, ut Socrates et Plato, differunt sola positione materiae suae, et quod forma humana existens in utroque eadem numero non est mirum, si idem numero sit in diversis locis.

Raymundus ait: Tu, Socrates, intendis verum dicere, supposito 20 quod intellectus omnium hominum sit unus numero; sed huiusmodi positio in 32. capitulo reprobata est.

Capitulum XCVIII.

Ait Socrates, quod mundus sit aeternus, quia omne quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, 25 habet naturam per quam potuit fuisse in toto praeterito.

Ait Raymundus: Mundus est novus, ut probatum est in 87. capitulo.

Capitulum XCIX.

Socrates ait, quod mundus, licet factus sit ex nihilo, 30 non tamen factus est de novo; et quamvis de non esse

18 existente *Chart.* 25 esse *fehlt* I_1 I_2. 30 quod mundus sit finitus, licet ex nihilo M_1, quod mundus sit factus, licet ex nihilo P M_2, quod mundus sit finitus, licet sit factus ex nihilo *Chart.*

* In M_1 ist dieses Kapitel nicht gezählt, weshalb die Numerierung der folgenden um eine Einheit zurückbleibt. Der Fehler wird bei Kap. 118 verbessert.

exierit ad esse, non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum.

Raymundus ait: Probatum est in 87. capitulo, quod mundus non est aeternus. Et in quantum dicis, quod non esse non praecessit esse, verum dicis, quia sic haberet esse, sed esse praecedit non esse, in quantum est et non erat.

Capitulum C.

Ait Socrates, quod theologi dicentes, quod caelum quandoque quiescet, arguunt ex falsa suppositione, et quod dicere caelum esse et non moveri est dicere contradictoria.

Ait Raymundus: Secundum quod diximus in pluribus locis, deus est causa duobus modis, scilicet immediate et mediate; immediate in hoc, scilicet quod mundum de novo sine medio creavit praecedente sua voluntate, sapientia et potestate totum universum ita, quod voluntas creare voluit novitatem, et sapientia dei ipsam creare scivit, et potestas ipsam creare potuit. Et ipsa novitate generali producta posita fuit ipsa novitas in natura in qua creata fuit, et natura cum ipsa, sicut motus caeli, qui creatus fuit cum caelo et natura caeli ad movendum inferiora, scilicet elementa ad elementandum et ignem ad calefaciendum et plantam ad plantificandum, et sic de aliis. Et ideo deus est causa prima quoad initium novitatis, qui est primus modus, scilicet immediatus, et quoad movendum unam creaturam cum alia, qui est secundus modus, scilicet mediatus et naturalis, et iste secundus modus creandi dependet a primo. Potuit ergo deus et potest, si voluit, quietare motum caeli quoad primum modum creandi et impedire secundum, et hoc voluit deus facere miraculose, ut cognoscatur primus modus creandi. Idem facit faciendo alia miracula, et faciet, quando erit resurrectio generalis, de qua sumus locuti in capitulo 17., et sic tua ratio non valet.

Capitulum CI.

Ait Socrates, quod infinitae praecesserunt caeli revolutiones, quas non fuit impossibile a prima causa comprehendi, sed ab intellectu creato.

Ait Raymundus: Vade ad 6. capitulum et 87.

4—5 processit M_2. 5 sic] aliter M_2. 10 esse *fehlt* I_1 I_2. 12 locis] modis I_1 I_2. 16 ita quod] itaque M_2. dei *fehlt* M_1. 19 naturata cum ipsa M_2. qui *fehlt* M_2. 23 initium] principium M_2. 29 quando *fehlt* *P*. 33 infinitae praecesserunt] inppr̄ praecessit IIIIor I_1 I_2. 34 impossibile] possibile I_1 I_2.

Capitulum CII.

Socrates ait, quod anima caeli est intelligentia, et orbes caelestes non sunt instrumenta intelligentiarum sed organa, sicut auris et oculus sunt organa animalis.

Raymundus ait: In creatis est differentia inter essentiam et naturam, quia essentia dat esse, sed natura ad finem tendit cuius est esse, sicut in homine, qui est homo per humanitatem et homo est per naturam ad naturandum sive producendum alium hominem, et talis natura est quoad corpus hominis per sensitivum, non quoad animam, quae naturam habet simpliciter ad recolendum, intelligendum et amandum et secundum quid ad perficiendum sensitivum, cum quo est coniuncta, et ad movendum ipsum corpus per visum ut videat, et per auditum ut audiat, et sic de aliis. Habet etiam anima per naturam libertatem et virtutem sive potentiam electivam, ut corpus moveat de uno ubi in alio, et ut hominem iustum faciat, prudentem, et sic de aliis habitibus virtuosis. Etiam ad peccatum per avaritiam vel gulam etc. Unde cum hoc ita sit, significatum est per praedictam metaphoram, quod si anima caeli est intelligentia, quod ipsa intelligentia habet naturam intelligendi, recolendi et amandi, et virtutem sive potestatem electivam ad movendum corpus caeli ad placitum de uno ubi in alio per motum rectum aut circularem, et ut meritum acquirat per habitum virtuosum aut vitiosum. Hoc ipsa intelligentia non facit, cum motus caeli sit continuus et circularis, et sic de orbe. Relinquitur ergo tuam positionem esse falsam.

Capitulum CIII.

Socrates ait, quod forma, quam oportet fieri vel agi in materia, non potest agi ab illo quod non agit ex materia univoca.

Raymundus ait: Positio tua tendit, quod mundus sit aeternus; sed probatum est, quod mundus non est aeternus, sed novus, in 87. capitulo. Item vade ad 100. capitulum, in quo significatum est, quod primum agens praecedit instrumentum in producendo formam sine medio, sed secundum agens non, sicut ignis, qui non potest calefacere sine materia nec planta plantificare formam alterius plantae.

---

3 non *fehlt* I_1 I_2. 4 sed] scilicet I_1 I_2. animalis] virtutis sensitivae *Chart.* 7 esse] essentia M_2. 8 naturandum] creandum M_2. 10 simpliciter] similiter M_2. 14 electivam] elementativam M_1. 15 ubi *fehlt* I_1 I_2. 18 si *fehlt* M_1. 19 quod ipsa intelligentia *fehlt* M_1. 20 sive] suum M_1. electivam] elementativam M_1. 21 motum] modum M_1. 27 fieri vel agi] esse et fieri *Chart*, fieri in materia vel agi I_1 I_2. 28 quod] qui I_1 I_2. 29 univoca *fehlt* *Chart.* 35 potest calefacere] calefaceret I_1.

Capitulum CIV.

Ait Socrates, quod humanitas non est forma rei, sed rationis.

Ait Raymundus: Tu intendis dicere, quod unus sit intellectus numero in omnibus hominibus, quod falsum est, ut probatum est in 32. capitulo.

Item dico, quod si esset verum hoc quod dicis, homo non esset homo formaliter per animam rationalem et per corpus, neque effectus hominis esset recolere, intelligere et amare, et sic homo naturaliter esset homo per sensitivum et vegetativum, qui sentiret et vegetaret, sed non per naturam suam intelligeret, quando intelligeret, neque per suam naturam diligeret, quando diligeret, et sic de recolere, quod est impossibile.

Item dico, quod tua positio miraculum implicat, quod concessum non est per antiquos philosophos, scilicet quod homini appropriatum esset velle, intelligere et recolere, et quod sibi esset proprium sentire per visum, auditum etc. Et intellectus per appropriatam virtutem haberet maiorem potestatem in homine quam ipse homo per propriam virtutem sentiendi. Et sic miraculose sequeretur, quod homo inclinationem maiorem haberet per appropriatam virtutem quam per propriam, hoc est, quod si homo vellet comedere aut videre, non comederet nec videret, quia intellectus ipsum cogeret ad non comedendum nec ad videndum, et si homo nollet amare, recolere et intelligere Guillermum aut alium, intellectus ipsum cogeret ad diligendum, intelligendum et recolendum, et sic sequeretur, quod homo magis esset dispositus ad agendum per naturam exteriorem quam per interiorem, quod est impossibile.

Capitulum CV.

Socrates ait, quod forma hominis non est forma ab extrinseco, sed educitur de potentia materiae, quia aliter non esset generatio univoca.

Raymundus ait: Socrates, frequenter arguis per unitatem intellectus; sed positio tua devicta est in 32. capitulo et vade ad 7. capitulum.

---

3 rationis in hominibus I_2. 9 effectus] corpus *P.* 9—10 effectus hominis . . . esset homo *fehlt* I_1 I_2. 12 neque . . . quando diligeret *fehlt* M_1. 17 proprium] primum M_2. 21 propriam] ipsam M_2. 23 et] aut M_2. 25 intelligendum *fehlt* I_1 I_2. 26 sic *fehlt* M_2. 30 educit M_2, quia *fehlt* I_1. 31 univoca] virtuosa M_2.

Capitulum CVI.

Ait Socrates, quod omnium formarum causa effectiva immediate est orbis.

Ait Raymundus: Tua positio non est vera, et hoc est, quia homo est per animam et corpus, ut probatum est in 7. capitulo, et sua natura tendit ad finem quare est, sicut natura Martini, quae naturaliter tendit ad generandum alium hominem, appetendo dulcedinem et multiplicando speciem hominis; et si tua positio vera esset, homo Petrus esset magis homo per orbem quam per suum patrem Martinum; et Martinus per orbem maiorem appetitum haberet ad generandum Petrum filium suum quam per semet ipsum, quod est impossibile et contra libertatem Martini, quae immediate quiescere potest generando vel in non generando, si vult; et vade ad 22. et 23. capitulum.

Capitulum CVII.

Socrates ait, quod elementa sunt aeterna; sunt tamen facta de novo in dispositione quam modo habent.

Raymundus ait: Vade ad 87. capitulum.

Capitulum CVIII.

Ait Socrates, quod anima humana nullo modo est mobilis secundum locum, neque per se neque per accidens, et si ponatur alicubi per substantiam suam, nunquam movebitur de ubi ad ubi.

Raymundus ait: Inter essentiam et naturam est differentia, ut dictum est in 102. capitulo. Unde quoad suam essentiam non exigit anima coniuncta motum nec plus unum ubi quam aliud, cum in quolibet ubi, in quo anima sit, est per essentiam hoc quod est; sed quoad naturam indiget quandoque magis habere unum ubi quam aliud, et hoc est per sensitivum sive per imaginativum, quia in aliquo loco plus potest per sensitivum et imaginativum habere de bonitate, magnitudine, duratione, potestate, virtute et veritate in suo intelligere, diligere et recolere quam in alio, secundum quod locus est magis dispositus. Et propter hoc anima naturata est, ut recolat, intelligat et diligat et appetat plus unum ubi quam aliud, et sic movet corpus ad illud ubi quod magis appetit, ut se moveat per corpus; et si non est coniuncta et est inferius, habet appetitum plus ad unum ubi quam ad aliud, secundum quod deus agit in

2 effectiva] externa (?) M_2. 8 ad multiplicandum I_1 I_2. 8—9 vera esset] bona est M_2. 12 quae] qui *P*. 22 per subiectum suum M_2. 28 habere *fehlt* I_1 I_2. 29 sive] suum M_1.

ipsa per meritum et iustitiam, nec motus suus corporalis est, sed spiritualis, hoc est, appetit locum, et deus, qui immediate movet effectum, vult quod anima possit se movere de uno loco in alio, hoc est, deus movet firmamentum, et firmamentum se movet. Sed
5 motus animae non est imaginabilis, sed est intelligibilis ratione finis quare anima est, et ratione suae naturae, ut dictum est; et sic anima coniuncta movet se mediante corpore, et habet virtutem se movendi per corpus ratione primae causae, quae ipsam movet immediate, et quando se movet movendo corpus, deus movendo
10 corpus movet animam per medium, scilicet per corpus motum. Sed hoc non facit deus, quando anima est a corpore separata, ut dictum est. Et quia tu non possis in anima motum sentire nec suum motum imaginari, etiam quia tertiam positionem non recolis, in qua exemplum datum est, scilicet quod intellectus transit supra imagi-
15 nationem ad intelligendum veritatem, ideo motum animae ignoras.

Capitulum CIX.

Ait Socrates, quod substantia animae est aeterna, et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.

Dixit Raymundus: Probatum est in 87. capitulo mundum esse
20 novum, et quia mundus novus est, tua positio est nulla.

Capitulum CX.

Dixit Socrates, quod motus caeli est propter animam intellectivam, et anima intellectiva vel intellectus non potest educi nisi mediante corpore.

25 Ait Raymundus: Probatum est in 102. capitulo, quod intelligentia non est anima caeli; et si anima moveret caelum et deus non moveret ipsum ad per se movendum, motus caeli non esset sibi naturalis, sed violentus, et sic caelum inferiora non moveret naturaliter; unde privato motu naturali causae secundariae privatur
30 motus effectus. Et quia caelum naturaliter inferiora movet ad generationem sive corruptionem, est significatum, quod deus dat motum naturalem caelo, ut per illum motum caelum se et effectum suum moveat naturaliter. Et quia dicis, quod anima intellectiva educi non potet nisi mediante corpore, male dicis, quia deus in
35 producendo novum effectum potest ipsum producere sine instrumento et medio, ut probatum est in 22. capitulo et in pluribus aliis, et hoc, quia deus ita medium et instrumentum praecedit per

5 sed est intelligibilis *fehlt* M_2. 9 quando] quoniam M_2. 12 non *fehlt* I_1 I_2. motum sentire] simpliciter motum P M_1, similiter motum M_2. 15 veritatem] virtutem M_2. 23 intellectivam] intellectualem I_1 I_2. 34—35 in producendo *fehlt* M_1 M_2, producendo I_1 I_2. 35 ipsum *fehlt* M_2.

suam infinitam magnitudinem, potestatem, sapientiam, voluntatem et virtutem, sicut per durationem. Unde propter hoc deus instrumentum et subiectum novum productum simul et semel in eodem instanti produxit et creavit.

Capitulum CXI.

Socrates ait, quod nulla forma ab extrinseco adveniens potest facere unum cum materia; quod enim separabile est, cum eo quod est corporale unum non facit.

Dixit Raymundus: Probatum est in 7. et in 8. capitulo, quod ex anima et corpore resultat unum, quod est homo. Et ratio, quare anima a corpore recedit, est, quia corpus est corruptibile, sicut fracta amphora ab ipsa vinum recedit; et corpus est corruptibile, quia peccat natura corporis per corruptionem sui elementativi, vegetativi et sensitivi, et propter hoc destruitur natura coniunctionis, et sic anima naturaliter recedit a corpore.

Capitulum CXII.

Ait Socrates, quod intelligentiae superiores imprimunt in inferiores, sicut anima una intellectiva imprimit in aliam et in animam sensitivam, et per talem impressionem incantator aliquis proicit in foveam camelum solo visu.

Dixit Raymundus: Socrates, si tua positio esset vera, multa inconvenientia sequerentur, scilicet quod inter primam causam et animam meam et tuam et illam magna concordantia esse non posset, et hoc esset contra secundam positionem ita, quod anima intellectiva hominis libertatem non haberet ad intelligendum et amandum et memorandum primam causam, quae est cum libertate intelligibilis, amabilis et recolibilis, ut recolere, intelligere et amare sint in magna bonitate, duratione, potestate, virtute, gloria et veritate; quae non essent, si intelligentiae superiores imprimerent in animabus nostris et in sensitivo, ratione cuius impressionis homo coactus et naturaliter recoleret, intelligeret et amaret deum et alia et e contrario; et sic amitteretur liberum arbitrium et acquisitio virtutum. Etiam per experientiam habemus, quod homo libere recolit, intelligit et diligit et potest esse iustus aut iniustus, castus aut luxuriosus, et potest comedere aut mingere, si vult, aut non. Et sic per haec omnia significatum est, quod tua positio non est vera.

6 intrinseco M_1 M_2 I_1 I_2, *P hat durch Korrektur von späterer Hand* extrinseco. 8 corporale] corruptibile I_1 M_2. unum] novum I_1 I_2. 18 in *fehlt* M_1, in inferioribus I_1 I_2 M_2. 20 aliquid *P*. 21 multa *fehlt* M_2. 27 recolendum et amandum I_1 I_2. 28 sint] sicut M_1. 32 sic amitteretur] emitteret M_2. 34 libere *fehlt* I_1 M_2. 36 vera] bona M_2.

Capitulum CXIII.

Dixit Socrates, quod anima separata non est alterabilis, scilicet secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur.

5 Raymundus ait: Socrates, tua positio tendit ad unitatem intellectus in omnibus hominibus; sed talis positio destructa est in 32. capitulo, et vade ad 19. capitulum et recolas secundam positionem.

Capitulum CXIV.

Socrates ait, quod anima rationalis quando recedit ab 10 animali, adhuc remanet animal vivum.

Raymundus dixit: Socrates, tu scis, quod in homine sunt tres animae, videlicet vegetativa, sensitiva et rationativa. Per vegetativam et sensitivam est corpus hominis, et per rationativam est corpus formatum, et ex illis tribus resultat unus homo, et per ve- 15 getativam et sensitivam est corpus in continuo motu naturaliter, ut vivat et nutriatur; sed anima rationalis sicut in instanti in corpore est infusa, sic in instanti recedit, quando a corpore recedit. Unde sequitur, quod homo moritur in instanti per praedictum recessum instantaneum, et hoc est, quia corpus in instanti perdit formam 20 quam habuit per animam, dum vivebat; sed remanet sua propria forma quam habet per sensitivum et vegetativum. Sed quia talis forma erat in motu successivo, corpus in instanti suum motum dimittere non potest. Et sic apparet quoad sensitivum, quod corpus remaneat vivum, sicut homo decapitatus, cuius caput et corpus sunt 25 in continuo motu per aliquod tempus.

Capitulum CXV.

Dixit Socrates, quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia alia; species enim omnium sunt sibi concreatae; sed haec cognitio non debetur intellectui nostro, 30 ut noster est, sed secundum quod est intellectus agens.

Ait Raymundus: Socrates, tua positio tendit ad unitatem intellectus in omnibus hominibus, et illam positionem iam reprobavimus; sed intellectus agens, qui te intelligere facit, proprie tuus est, ut tu per ipsum proprie intelligas, ut in 7. capitulo et in 35 pluribus aliis capitulis significatum est. Hoc idem sequitur de tuo volitivo proprio, per quem tu diligis, ut tu proprie diligas. Et sic

2 non est separabilis *P*. 3 scilicet *fehlt* $P\ I_1\ I_2\ M_2$. naturaliter alteretur M_1. 11 scis] dicis M_1. 14 illis] his $I_1\ I_2$. 16—17 in corpore . . . a corpore *fehlt* $I_1\ I_2$. 24 remanet M_2. vivum] unum M_1. 30 ut] secundum quod *Chart.* noster] notum M_2. intellectus] interius $P\ I_1\ I_2\ M_2$.

tu libertatem habes proprie ad intelligendum istum vel illum per tuum intellectum, et sic de tuo volitivo, per quem libertatem habes diligendi istum vel illum, sicut homo, qui libertatem habet movendi partes suas, scilicet manus ad agendum, et pedes ad eundum, et linguam ad loquendum, et visum ad videndum, et sic de aliis. Et quia dicis, quod anima cognoscendo se cognoscit omnia, non est verum, cum talis cognitio competat soli deo. Et anima quia cognoscit per sensitivum et imaginativum, sine quibus de colore iudicare non posset neque de sapore, triangulo et circulo, et sic de aliis, de quibus iudicat per sensitivum in sentiendo, et per imaginativum in imaginando hoc quod imaginatio multiplicat de sensitivo, multiplicando speciem, quae similitudo sensitivi est, quam similitudinem anima per imaginationem attingit, et sic denudando se ab imaginatione transit ad intelligendum semet ipsam nec se intelligere potuit, usque prius aliud intellexisset.

Capitulum CXVI.

Socrates dixit, quod anima est inseparabilis a corpore, et ad corruptionem harmoniae corporalis corrumpitur anima.

Raymundus ait: Si anima rationalis esset corruptibilis, impossibilis esset resurrectio, quia si corrumperetur simpliciter in non esse deveniret, cum sit substantia spiritualis, et sic in numero in quo prius erat resurgere non posset; sed oportet quod sit resurrectio, ut probavimus in 18. capitulo. Relinquitur ergo tuam positionem fore falsam.

Capitluum CXVII.

Ait Socrates, quod scientia discipuli et magistri una est numero. Ratio autem quod intellectus sit unus, est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materiae.

Ait Raymundus: Socrates, tua positio tendit ad unitatem intellectus omnium hominum, quae reprobata est in 32. capitulo, et vade ad 87. capitulum.

Capitulum CXVIII.

Dixit Socrates, quod intellectus agens non copulatur nostro possibili, et quod intellectus possibilis non unitur

4 pedes *fehlt* I_1 I_2. eundum] currendum I_1. 7 quia *fehlt* M_2. 8 posset] potest I_1 I_2 M_2. 21 simpliciter] similiter M_2. 22 sic] sit M_1. 25 fore] esse I_1 M_2. 27 scientia] disciplina I_1 I_2. 36 nostro] numero M_2.

nobis secundum substantiam; et si uniretur nobis secundum substantiam, uniretur nobis sicut forma, et sic esset inseparabilis.

Dixit Raymundus: Dictum est in secunda positione, quod hoc est magis necessarium, per quod prima causa et effectus suus maiorem habeant concordantiam; sed si intellectus agens non est mihi essentialis et tibi et alii, non possum per me moveri ad intelligendum primam causam, sed motus essem violenter per alium extraneum; hoc etiam sequeretur de volitivo agente, et sic de memorativo. Unde sequeretur, quod deus non haberet mihi grates, si ipsum intelligerem, recolerem et amarem, quod est valde inconveniens et contra divinam iustitiam, bonitatem, magnitudinem etc., et contra secundam positionem. Et ut talis inconvenientia non existat, sequitur quod intellectus agens coniunctus sit cum intellectu possibili, et quod insimul sint unus intellectus. Et quia dicis, quod si uniretur nobis secundum substantiam, esset inseparabilis, verum dicis quoad formam, quae secundum se est inseparabilis; sed quoad substantiam sive materiam est separabilis, quae materia est corruptibilis, cum sit genita ex contrariis elementis; et vade ad 87. capitulum.

Ait* Socrates: Secundum hoc quod tu, Raymunde, dicis, contradictionem implicas, scilicet quod intellectus tuus sit agens et possibilis, cum agens formaliter agat et intellectus possibilis materialiter patiatur. Est ergo tuus intellectus agens et non agens, possibilis et non possibilis, quod est contradictio.

Raymundus ait: Sicut non est inconveniens in potestate considerare possificativum, possificabile et possificare, quae sunt de essentia potestatis, et sic de voluntate, in qua sunt et de qua essentialiter volitivus, volibilis et velle, ut potestas et voluntas sint in magnitudine bonitatis, durationis, virtutis et veritatis, ita non est inconveniens, quod in intellectu humano et de ipso sint intellectivus, intelligibilis et intelligere, in quibus ipse intellectus sit sustentatus, sicut essentia in suis concretis; et intellectivum vocamus intellectum agentem, et intelligibilem vocamus intellectum possibilem, et ex ipsis consistit intelligere intrinsecum et eis coës-

1 nobiscum *Chart.* 7 aliis I_1 I_2. possum] posset M_2. 8 esset violentus M_2. 10 non haberet *fehlt* M_1. mihi] in M_2. 13 talia I_1 I_2. 14 existant I_1 I_2. 18 materiam] naturam M_2. 22 implicas] multiplicas I_1. 25 et impossibilis M_2. 27 possificativum] possificationem M_2. 28 potestatis] possibilis M_2. 33 concretis] conveniens M_2.

* In M_1 ist hier irriger Weise die noch rückständige Kapitelnummer 118 eingereiht und so der früher gemachte Fehler aufgehoben. Vgl. die Bem. zu Kap. 95.

sentiale. Et quod hoc sit verum, necessarium est, ut homo cum partibus suis intelligat in se ipso attrahendo et imprimendo per suum intellectivum in suo proprio intelligibili speciem phantasticam acquisitam per sensitivum et imaginativum. Et illa species est intelligibilis, quando impressa est et posita in intelligibili propinquo, in quo recipit de novo possibilitatem quod intelligatur, et sic sunt duae intelligibilitates, una intra, quae substantialis est, et alia extra, quae evenit accidentaliter, et quae de novo induta est de intelligibilitate. Et ideo vocatur intelligibilitas quae est intra intellectus possibilis, quia in ipso potest recipi species nova in suo genere conversa. Et idem de intelligere quod evenit per accidens, quod impressum est et figuratum in intelligere quod est intra; unde sequitur, quod intellectivus per speciem praedictam acquisitam intelligit, sine qua specie res corporales intelligere non posset nec accidentia eorum, quia sine medio non posset se reflectere super suum proprium intelligibile nec de suo proprio intelligere agere; et per hoc, quod acquirit extra, acquirit intra, scilicet intelligit spirituales substantias et illarum accidentia, multiplicando speciem aliam, quae est similitudo rerum spiritualium, mediante qua semet ipsum intelligit et suum proprium intelligibile et intelligere. Item voluntatem et memoriam et spiritualem bonitatem, magnitudinem etc.; item aliam animam, angelum et deum et generalia, scilicet entia abstracta.

Ait Socrates: Raymunde, cum tuus intellectus vel meus aut alienus non sit abstractus, sed specificus sive contractus, per quem modum abstractum sive universale intelligere potest, maxime cum per sensitivum et imaginativum non attingit nisi particularia?

Ait Raymundus Socrati: In quolibet intellectu sunt duo, scilicet proprium et commune, sicut tuus intellectus, qui est tua propria potentia, cuius essentia est communis suo proprio intellectivo, intelligibili et intelligere, de quibus supra dictum est. Unde sequitur, quod tuus intellectus, et sic de aliis, per propriam naturam, quam habet de suis concretis, attingit particularia, et per naturam sive essentiam communem quam habet attingit universalia, ut sua natura non sit vacua, nec a parte particulari nec a parte universali. Et ad hoc concurrunt sua bonitas, magnitudo etc.; sed de sensitivo et imaginativo non est sic, cum potentiae inferiores non sint ita potentes et virtuosae sicut superiores, sicut visus, et sic de ceteris sensibus, qui attingere non potest nisi

4 acquisitam *fehlt* I_1 I_2. 6 impossibilitatem, quod intelligat M_1. 8 accidentaliter] actualiter M_2. inducta M_2. 15 quia] quae M_1 M_2. 17—18 intelligit *fehlt* I_1 I_2. 18 substantiales I_1 I_2. 22 item] iterum I_1. 24 aut] vel I_1 I_2. 33 concretis] connexis M_2. 36 recurrunt M_2.

obiectum particulatum determinatum per quantitatem, colorem et per figuram quadratam, triangulatam et circulatam, et sic suo modo de imaginativa, quae sine tali figura praedicta agere non potest. Sed intellectus, qui non est de natura corporali, transcendit per suam naturam supra naturam sensitivi et imaginativi, qui attingit abstracta sive universalia, sed particulariter prius apprehendit per sensitivum et imaginativum, sicut homo qui per modicum vinum gustatum iudicat qualitatem totius vini quod est in dolio.

Praeterea intellectivus sive intellectus agens est communis potentia ad intelligendum leonem, Martinum, pomum, et sic de similibus; et habet intelligibile proprium et commune, quod est de essentia intellectus, in quo scilicet intelligibili illa quae praedicta sunt facta sunt intelligibilia, et sic ex praedictis communibus potentiis est unum commune intelligere. Unde sequitur, quod per praedictas communitates intellectus agens acquirit speciem communem a particularibus denudatam, et cum illa generalia attingit, sicut colorem in genere, et sic de substantia et homine, et sic de similibus abstractis.

Capitulum CXIX.

Dixit Socrates, quod operatio intellectus non uniti copulatur corpori ita, quod operatio est rei non habentis formam qua operatur.

Dixit Raymundus: Opinio tua, quae est quod unus sit intellectus numero, reprobatur in 32. capitulo, et vade ad capitulum 7.

Capitulum CXX.

Socrates ait, quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem.

Raymundus ait: Si tua positio esset vera, non esset resurrectio, quam esse oportet, ut probavimus in 18. capitulo; et sic scimus, quod intellectus remanet in suo esse post separationem.

Capitulum CXXI.

Dixit Socrates, quod intellectus, qui est postrema perfectio hominis, est totaliter abstractus.

Ait Raymundus: Si tua positio esset vera, non esset resurrectio, quam probavimus in 18. capitulo. Et tu arguis per unitatem intellectus, quam reprobavimus in 32. capitulo.

1—2 determinatum . . . triangulatam *fehlt* I_2. 8 dolio] vase I_1 I_2. 10 leonem, pomum *fehlt* M_2. 20 uniti] mixti M_1. 23 Opinio] Operatio M_1. 28 positio] opinio I_1 I_2. 32 postrema] ultima *Chart.* 33 totaliter] penitus *Chart.*

Capitulum CXXII.

Socrates dixit, quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum, qui est specierum receptio, et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem vel intelligibilium compositionem. 5

Raymundus dixit: Socrates, vade ad 22. et 23. capitulum, in quibus significatum est, quod deus agit immediate. Unde, sicut immediate intellectum possibilem univit cum corpore, sic immediate deus ipsum a corpore separare potest, ratione cuius intellectus possibilis simpliciter non est inseparabilis a corpore, nec quoad unam receptionem nec quoad aliam. Verumtamen secundum modum naturalem quoad intellectum, qui est incorruptibilis, intellectus est inseparabilis; sed quia corpus, cum quo intellectus est coniunctus, est corruptibile, est intellectus per corpus separabilis. 15

Capitulum CXXIII.

Dixit Socrates, quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem, et quod secundum formam, potentiam et operationem est separatus a corpore nec est forma corporis. 20

Ait Raymundus: Vade ad capitulum 7. et ad 108. et ad 111. capitulum et ad 112.

Capitulum CXXIV.

Dixit Socrates, quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diversitas non 25 possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles essent diversarum specierum sicut intelligentiae.

Ait Raymundus: Supposito quod deus moveat animas in creando de novo non est inconveniens producere animas inaequales 30 nobilitate, existente qualibet anima suamet specie, et quod deus immediate ipsas moveat de non esse ad esse, faciendo uni maiorem gratiam quam alii, ut in 22. et 23. capitulo est significatum. Etiam probatum est in 87. capitulo, quod mundus est creatus.

---

3 simpliciter] similiter M_2. 6 compositionem] comparationem M_2. 12 motum M_2. 19 formam] substantiam *Chart.* 20 corporis humani *Chart.* 22 ad 111.] ad 3. M_1 M_2 I_1 I_2. 25 diversitas] adversitas M_1 *Chart.* 28 essent necessario *Chart.* 29 Suppono I_1 I_2. 31 specie] ipsa I_1 I_2, *bei* I_1 *ist am Rande bemerkt* alias specie. 33—34 et 23. . . . in 87. *fehlt* I_1 I_2.

Capitulum CXXV.

Socrates dixit, quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo.

5 Raymundus ait: In 31. capitulo probatum est, quod intellectus est novus; etiam probavimus in 87. capitulo, quod universum est de novo productum.

Capitulum CXXVI.

Dixit Socrates, quod intellectus possibilis nihil est in 10 actu, antequam intelligat, quia in natura intelligendi esse aliquid in actu est esse aliquid intelligens in actu.

Raymundus dixit: Vade ad 118. capitulum; ibi invenies, quod intellectus est antequam intelligat per species acquisitas.

Capitulum CXXVII.

15 Socrates dixit, quod ex intelligente et intellecto fit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intellecta formaliter.

Raymundus dixit: Non est inconveniens, quod intellectus simpliciter consideratus sit una pars substantialis animae, et quod 20 ipse intellectus habeat in se naturam intellectivam et intelligibile et intelligere, ut in 118. capitulo significatum est, et quod ipse intellectus semet ipsum intelligat per species acquisitas, ut in praedicto capitulo dictum est. Sed hoc esset inconveniens, quod tota anima, sive totus homo, qui semet ipsum intelligit ita quod ipse 25 est intelligens et intellectus, esset una substantia, quae esset intellectus simpliciter, quia sequeretur, quod nec in anima nec in homine essent simpliciter aliae potentiae nisi intellectus simpliciter, quod est falsum, quia voluntas et memoria sunt sibi consubstantiales sicut intellectus, et ipsa anima est ex ipsis. Et ipsae poten-30 tiae sunt de essentia animae, et sicut anima se intelligit per intellectum, sic se diligit per voluntatem et se recolit per memoriam, sicut totum movens suas partes; sed si anima esset intellectus et non aliud, intelligeret se per se ipsam sine medio, hoc est sine parte sua, et esset aequalis deo simpliciter, qui se per totum se 35 ipsum intelligit, quod est impossibile. Et hoc idem sequeretur de homine, qui se ipsum intelligit per intellectum, qui est pars eius. Et si homo per se totum intelligeret se ipsum, totus homo esset intellectus et nihil aliud, quod est impossibile.

10 intelligendi] intelligibili *Chart.* 15 intellecto] intellectivo I_1 I_2. 16 intellecta] intelligentia *Chart.* 24 ita quod] itaque M_2. 27 simpliciter] similiter M_2. 33 intelligeret per se ipsam I_1 I_2. 36 quod est . . . ipsum intelligit *fehlt* I_1 I_2. est] non est I_1 I_2. 38 nihil] non M_2.

Capitulum CXXVIII.

Dixit Socrates: Quod de sui natura non determinatur ad esse vel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui.

Raymundus dixit: Significatum est in 118. capitulo, quod in- 5 tellectus agens de sua natura non est determinatus ad intelligendum de necessitate unum obiectum et non aliud, et hoc est, quia deus movet ipsum immediate ad per se movendum naturaliter et liberaliter. Et per se ipsum intelligere potest iuvante intellectu possibili cum intelligibili remoto istud obiectum vel illud, et sua 10 libertas consistit in eligendo speciem phantasticam leonis, caprae, hominis aut plantae aut angeli, et sic de aliis. Unde secundum electionem praedictam natura intellectus non est magis determinata ad unum obiectum quam ad aliud, sed ipsemet intellectus determinat suam naturam, postquam elegit obiectum appetibile ad suum 15 placitum, et similitudinem ipsius transmutat in speciem intelligibilitatis deductam in intellectu possibili, qui est sua propria passio, ut significatum est in capitulo supradicto. Et sicut exemplum dedimus de intellectivo obiective, sic intelligi potest de determinatione essendi vel non essendi, vegetativi et sensitivi suo modo. 20 Et vade ad 102. capitulum.

Capitulum CXXIX.

Socrates ait, quod voluntas manente passione et scientia particulari in actu non potest agere contra eam.

Raymundus ait: Vade ad 118. capitulum, quia in ipso signi- 25 ficatur responsio, scilicet quod voluntas est passiva per volibilitatem propinquam, sed activa est per volitivum propinquum, quod est de sua essentia, et quod libertatem habet volendi in suo proprio volibili in volendo istud volibile extraneum aut illud aut istam scientiam aut illam, sicut agens voluntarium. Et sic habet pote- 30 statem electivam liberativam ita, quod quando agit per unum obiectum, potest illud dimittere, et agere per aliud. Et sic tua ratio non valet.

Capitulum CXXX.

Dixit Socrates, quod si ratio recta, et voluntas recta. 35

Raymundus dixit: Tu dicis verum secundum intimam rationem, et sic de intellectivo, qui recto modo se reflectit supra suum

4 respectu sui] secundum sensum M_2. 10 remoto] renuente I_1 I_2. 11 liberalitas I_2. libertas in eligendo consistit M_1 M_2. 15 obiectum *fehlt* I_1 I_2. appetibile] apprehensibile M_2. 16 transmutat] transmittit I_1. 17 deducta P M_1 I_1 I_2. 24 particulari *fehlt* M_2 (*Lücke*). 26 scilicet] secundum M_1. 27 propinquam, sed] propter quam M_2. 35 ratio est recta I_1 I_2.

proprium intelligibilem. Sed in quantum attrahit intelligibilem remotum in suo proprio intelligibili, ut dictum est, non est semper rectus, quia multotiens impeditus est deficiente materia sive obiecto remoto. Et sic non attingit coacte nec de necessitate suae naturae, quia si de necessitate naturae suae attingeret, semper verum attingeret.

Capitulum CXXXI.

Socrates ait, quod voluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et movente sic disposito quod natum est movere, impossibile est voluntatem non velle.

Raymundus ait: Responsio significatur in 118. capitulo et in 130.

Capitulum CXXXII.

Dixit Socrates, quod orbis est causa medici, ut sanet.

Dixit Raymundus: In 118. capitulo significatus est modus per quem homo habitum scientiae acquirit, sicut intellectus agens, qui in suo proprio intelligibili convertit speciem imaginativam abstractam de sensitivo in specie intelligibili, et per hunc modum medicus scientiam acquirit, ut sanet. Et sicut scientiam acquirit ratione intelligendi, ipsam acquirit ratione volendi habendo libertatem volendi ipsam scientiam, ut significatum est in 129. et in 130. capitulo. Probatum est etiam, quod deus movet immediate primum mobile ad per se movendum, et sic movet voluntatem medici, ut per ipsam medicus se moveat libere ad per se volendum sanitatem. Ergo etc.

Capitulum CXXXIII.

Ait Socrates, quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet per corpora caelestia.

Ait Raymundus: Vade ad 118. capitulum.

Capitulum CXXXIV.

Socrates dixit, quod appetitus cessantibus impedimentis necessario movetur ab appetibili.

Raymundus ait: Vade ad 118. et ad 130. capitulum.

---

5 de necessitate materiae *P.* 9 sic] se M_1. 15 causa voluntatis medici *Chart.* 20 sicut] sic M_2. 28—29 movetur M_2.

Capitulum CXXXV.

Dixit Socrates, quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.

Raymundus ait: Responsio significatur in 118. capitulo et in 5 pluribus aliis, sicut intellectivus sive volitivus, qui habet liberam potestatem ad eligendum appetibile remotum istud vel illud in suo proprio intelligibili, licet unum appetibile sit magis dispositum ad intelligendum quam aliud, et sic ratio tua non valet; sed valeret, si intellectivus non haberet proprium intelligibilem, qui esset de 10 essentia intellectus, sed esset de alia essentia sive de alia specie, quia tunc intelligeret in subiecto extraneo naturaliter et violenter, in illo producendo novum intelligibilem immediate. Et sic non ageret in se, sed extra se, quod est impossibile, sicut est impossibile, quod vegetativus vegetet extra suum proprium vegetabilem 15 remotum vegetabilem, sicut si ignis calefaceret aërem aut aquam aut ferrum sive lignum etc. extra suam substantiam sive essentiam, quae calefacere non potest, quia si posset, calor, qui est sua propria qualitas, posset dimittere suum proprium subiectum, et subiectaret se in suo subiecto extraneo, quod est impossibile secun- 20 dum cursum naturalem. Verumtamen extra cursum naturalem potest deus hoc facere, sicut facit in sacramento altaris, in quo accidens dimittit suum proprium subiectum, quod scilicet accidens sustentatum est in subiecto appropriato insensibili.

Capitulum CXXXVI. 25

Socrates ait, quod homo agens ex passione coacte agit.

Raymundus ait: Dictum est in pluribus locis, quod deus agit immediate in effectu suo, ut suus effectus naturaliter se moveat per se ipsum ad agendum, scilicet per aliquam partem suam, cum qua agat libere, sicut homo, qui per intellectum suum movet se 30 ipsum ad intelligendum, et sic de sua voluntate ad diligendum, et per suum visum ad videndum, et per suas manus ad faciendum effectum artificiatum, et sic de aliis. Unde cum hoc ita sit, libertas consistit in supposito, et passiones consistunt in suis partibus, in quantum sunt motae a supposito cuius partes sunt. 35

---

3 autem *fehlt* I_1 I_2. 7—8 remotum . . . appetibile sit *fehlt* I_1 I_2. 15 proprium *fehlt* M_1 M_2 I_1 I_2. 16 si *fehlt* I_1 I_2 M_2. 17 essentiam *fehlt* I_1. 17—18 sive essentiam quae] sine qua I_2. 18 quae] quod M_2. 22 deus *fehlt* I_1 I_2 M_2. 24 subiecto] suo I_1 I_2. 26 homo] habet P M_1 I_1 I_2, licet M_2.

Capitulum CXXXVII.

Dixit Socrates, quod quamvis generatio hominum possit deficere, voluntate primi tamen non deficiet, quia orbis primus non tantum movet ad generationem elementorum, 5 sed ad generationem hominum.

Ait Raymundus: In 9. capitulo solutio tuae positionis est significata; etiam in pluribus locis significatum est, quod deus movet immediate suum effectum, et vade ad 100. capitulum.

Capitulum CXXXVIII.

10 Socrates ait, quod cum deus non comparetur ad entia in ratione causae materialis vel formalis, non facit accidens esse sine subiecto, de cuius ratione est actu inesse subiecto.

Raymundus ait: In 87. capitulo probatur, quod mundus sit creatus, et in sua creatione sua substantia creata fuit in instanti 15 determinato et in quantitate determinata, et sic de loco substantiae: et simul et semel substantia et accidentia praedicta fuerunt creata. Non fuit ergo substantia prius quam accidens, nec e converso. Et haec praedicta posita fuerunt per creationem naturaliter et simul et semel, sed creatio non fuit naturalis, sed artificialis, et sic 20 ratione artificii potest deus sustentare accidens per se ipsum sine subiecto naturali, sicut ipsum creare potuit sine subiecto, si voluisset, cum ad creationem deus adiutorio non indigeat nec medio vel instrumento, quia sufficit sibi suum velle, suum scire et suum posse infinitum. Ergo etc.

25 Capitulum CXXXIX.

Dixit Socrates, quod accidens existens sine subiecto non est accidens nisi aequivoce, et quod impossibile est quantitatem et dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam.

30 Dixit Raymundus: Supposito quod esset accidens sine subiecto, quod esse potest, ut in capitulo supradicto probatum est, ipsum accidens potest esse hoc quod est per divinam voluntatem, sapientiam, potestatem etc. Et quia dicis, quod impossibile est quantitatem et dimensionem esse per se, quia si esset per se, iam 35 esset substantia, verum dicis naturaliter; sed non bene dicis de quantitate et dimensione quae sunt possibiles esse supra cursum naturalem per divinam potestatem, sapientiam et voluntatem, ut iam probatum est, secundum modum artificialem, non naturalem.

3 primi tamen] tamen primum I_1 I_2. 4 primus *fehlt* M_2. 5 ad generationem elementorum, sed *fehlt* I_1. 8 ad 100.] ad 110. M_1, ad 120. M_2. 21 sine] in M_1. 23 sibi] ibi M_1. sive scire M_2. 28 enim] non M_2. 29 ipsam *fehlt* I_1 I_2. 32 esse *fehlt* M_1. 38 non naturalem *fehlt* M_2.

Capitulum CXL.

Socrates dixit, quod facere accidens esse sine subiecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem.

Raymundus dixit: Vade ad supradictum capitulum.

Capitulum CXLI *.

Ait Socrates, quod deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse.

Ait Raymundus: Vade ad 138. capitulum circa finem. Et quia dicis, quod deus facere non potest plures dimensiones simul et semel sine subiecto, male dicis, cum deus immediate sine adiutorio subiecti creavit simul et semel instans, locum et quantitatem substantiae mundi, ut supra dictum est, quia sicut creavit accidentia sine adiutorio subiecti, ita potuit creare accidentia artificialiter non existente subiecto in actu. Sed secundum naturam verum dicis, sicut apparet in modo per quem elementa intrant compositionem producendo elementatum, sicut ignis, qui infundit in aërem suam caliditatem determinatam per quantitatem. Et quia caliditas dimittere non potest suum proprium subiectum nec suam quantitatem, atque quantitas subiecti intrat caliditatem cum sua quantitate in substantia aëris cum suo proprio subiecto et cum subiecti quantitate, et sic qualitas intrat quantitatem, scilicet quantitas caliditatis intrat quantitatem humiditatis, et caliditas similiter in humiditatem. Item quantitas substantiae ignis in quantitatem substantiae aëris, et substantia ignis intrat in substantiam aëris, et sic fit compositio de quantitate et quantitate, de caliditate et humiditate, et de substantia et substantia. Et idem est de aëre et aqua, et de aqua et terra, et de terra et igne, et hoc circulariter, et sic ex omnibus una substantia resultat composita et elementata habens longum, latum et profundum, et omnes qualitates elementorum, quae sunt determinatae per unam compositam quantitatem et per qualitatem compositam, et sic de ceteris accidentibus. Unde cum hoc ita sit, significatum est, quod deus naturaliter non potest facere accidentia sine subiecto. Sed quia non creavit naturaliter, potest facere, ut dictum est, et vult facere in sacramento altaris ad significandum, quod creavit mundum non naturaliter, sed supra naturam.

---

3 impossibilem implicantem I_1 I_2. 10 sine subiecto] esse I_1 I_2, *fehlt P.* 16 producendum I_1, ad producendum I_2. 25 fit] patet M_2.

---

* In M_2 ist dieses Kapitel nicht eigens numeriert.

Capitulum CXLII *.

Dixit Socrates, quod ex diversitate locorum acquiruntur necessitates entium.

Dixit Raymundus: In 118. capitulo est significatum, quomodo
5 res acquiruntur, scilicet quando homo investigativus in suo proprio intelligibili cum suo intellectivo attrahit res appetibiles secundum bonitatem, magnitudinem, durationem etc., ut attingat finem appetivitatis. Hoc etiam facit cum suo proprio volibili et volitivo, recolibili et recolitivo, et sic homo discernit et eligit ad placitum
10 istud vel illud, quod est sibi possibile. Et si hoc quod appetit attingere non potest in uno loco, vadit ad alium, secundum quod unus locus est magis dispositus quam alius ad attingendum appetibile. Et sic necessitates entium acquiruntur et attinguntur, et appetibilia per discretionem eveniunt, et per laborem et virtutem
15 homines se movent ad optatum. Et sic anima hominis est activa ad per se movendum, et virtutes acquirit, et est viatrix ad finem ad quem creata est, si iusta est; et si sit iniusta, vitia acquirit et ad gehennam tendit. Sed si esset sicut tu dicis, anima esset coacta et secundum locum dispositum per motum caeli res quas
20 appetit attingeret, et non indigeret uti discretione nec virtutibus; nec suus intellectus discerneret in suo proprio intelligibili intelligibilitates remotas, et sic de suo volitivo et recolitivo; immo poneret se ad casum et fortunam, sicut homo otiosus ex suo intellectivo et sensitivo, quod est valde inconveniens et contra naturam homi-
25 nis et contra finem propter quem est creatus; et scientiis non indigeret nec etiam mechanicis, quia iam fortunatus esset per astra et motum caeli. Et deus habere non posset super ipsum iudicium nec facere gratiam nec peccata remittere, quod est impossibile et contra secundam positionem.

30
Capitulum CXLIII.

Socrates dixit, quod ex diversis signis caeli significantur diversae conditiones in hominibus tam donorum spiritualium quam rerum corporalium.

Raymundus ait: Vade ad 118. capitulum et ad plura alia, in
35 quibus significatum est, quod deus effectum suum immediate movet. Et sic tua positio nihil est, secundum quod significatum est in capitulis praeallegatis.

---

3 entium] evenientium I_1 I_2, eventuum M_2. 7—8 appetitivi M_2. 15 hominis *Hdss.* 16—17 et est viatrix . . . vitia acquirit *fehlt P.* 21 intellectivus P M_2. 31 signis] figuris I_2. 33 rerum *fehlt* I_1 I_2. 36 nihil] nulla M_2.

---

* In M_2 cap. 141. In der weiteren Zählung folgt gleich 143.

Capitulum CXLIV.

Ait Socrates, quod omne bonum quod homini possibile est consistit in virtutibus intellectualibus.

Ait Raymundus: Homo existens in principio appetens finem, si finem vult attingere, oportet quod transeat per medium, ante- 5 quam finem desideratum attingat. Et dum est in medio, non sufficiunt sibi instrumenta ad attingendum finem, quae quidem instrumenta sunt virtutes morales et theologicales; immo indiget adiutorio a prima causa, per quod adiutorium consistit possibilitas bonorum hominum, et virtutes sive instrumenta disponunt viam et medium, 10 in qua homines sunt viatores, et homo indiget esse ordinatus per sensitivum et intellectivum, secundum quod significatum est in 118. capitulo, et vade ad 17. et 18. capitulum.

Capitulum CXLV.

Socrates ait, quod nulla quaestio disputabilis est per 15 rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus, philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes.

Raymundus ait: Subiectum philosophiae est relatio causae et 20 effectus, scilicet quod philosophus debet investigare per effectum causam et per causam effectum; et investigatio quae fit per causam verior et nobilior est quam investigatio quae fit per effectum. Veruntamen altior gradus investigationis est et nobilior ille qui fit per theologiam, theologo considerante deum simpliciter secun- 25 dum se, scilicet operationem suam intrinsecam, quam deus habet in se ipso ratione suae bonitatis, magnitudinis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis. Et sic considerando theologus considerat rationes infinitas, et per consequens actus infinitos; et de tali materia tibi dicere potero 30 de deo plura et alta, et de aeternitate, si tu vis per fidem supponere in principio, sine qua suppositione intelligere alta de deo non potes, et de hoc datum est exemplum in capitulo 16. Unde cum in altiori gradu consistat consideratio theologiae quam consideratio philosophiae, debent quaestiones theologiae per rationes disputari 35 sive naturales sive supra cursum naturalem miraculose, et per auctoritates sanctorum, attingentes per fidem veritates et secreta de deo et de sua operatione, quam habet intrinsece et extrinsece immediate, deo scilicet agente in effectu suo immediate. Et quia

7 quae] cuius M_2. 9 per quod] et per eius I_1 I_2. 11 non indiget M_2. 13 et 18. capitulum *fehlt* M_2. 17 recipiuntur M_1. 31 aeternitate] trinitate I_1. 36 supra] per P. 38–39 quam habet immediate et intrinsece mediante deo M_2.

philosophus operationem dei non considerat sine medio, et theologus ipsam considerat sine medio, consideratio theologi est altior et nobilior quam consideratio philosophi; unde sequitur, quod quaestiones theologiae magis disputabiles sunt per theologiam quam per philo-
5 sophiam.

Capitulum CXLVI.

Dixit Socrates, quod possibile vel impossibile simpliciter, scilicet omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam.

10 Dixit Raymundus: Omne bonum possibile vel impossibile est a divina potestate, et possibile per ens deductum de potentia in actum consistit in effectu, non in essentia primae causae. Et impossibile in effectu consistit sicut volatio in homine, et vita hominis in flamma ignis; sed impossibilitas non transit in essentia dei, in
15 qua non potest esse ens reale, sed in homine est consideratio intentionalis. Hoc idem est de impossibilitate contradictionis, sicut deus qui facere non potest contradictionem. Et hoc non est propter debilitatem suae potestatis, sed est ex parte sui effectus, qui contradictionem sustinere non potest. Idem est de peccato, quod deus
20 facere non potest, cum sit malum et vitium et falsum, et deus, quicquid faciat, facit per bonitatem, virtutem et veritatem. Philosophus autem considerat possibile et impossibile secundum cursum naturalem, et theologus altiorem habet considerationem, considerans, quod creatio mundi fuit possibilis, quando creatus fuit de novo
25 cum illa possibilitate creata, in substantia mundi sustentata, et substantia et possibilitas simul et semel creatae fuerunt in eodem instanti, et idem instans creatum cum ipsis.

Item divina voluntas potest velle creare alium mundum, et te habere alas cum quibus volare posses, ut hoc quod tibi impossi-
30 bile est, sit tibi possibile, scilicet volare. Et si hoc divina voluntas vult, potest esse hoc quod vult, per infinitam potestatem et per se ipsam, cum sit idem numero cum potestate; et si vult, causat possibilitatem quando vult, per quam sit possibile esse alium mundum, et tua volatio. Et praedicta possibilitas non est de essentia volun-
35 tatis potestatis dei, cum deus sit purus actus, habens purum velle, purum posse bonum, aeternum et infinitum, sed possibilitas est creatura, cum qua posset esse creatum, et creata est, quando creatum est creatum, ut iam dictum est. Hoc idem est de creatione mundi et de resurrectione hominum, quam probavimus, quae

---

1 theologicus *P*. 4 theologi I_1, theologorum I_2. 12—13 in effectu . . . volatio *fehlt* I_1 I_2. 16 contradictionis] conditionis M_2. 18 qui *fehlt* I_1 I_2. 22 cursum *fehlt* I_1 I_2. 30 tibi *fehlt* *P* I_1 I_2. 37 creata] creatura M_2.

sunt per possibilitates creatas, deo creante ipsas per suam potestatem. Et tales possibilitates et impossibilitates altiores sunt in consideratione theologi quam illae quas philosophus considerat. Ergo etc.

Capitulum CXLVII.

Socrates ait, quod impossibile simpliciter non potest fieri a deo vel ab agente aliquo.

Raymundus ait: Vade ad capitulum supradictum et ad capitulum 17. et ad capitulum 87., et invenies, quod hoc quod est impossibile quoad naturam, est possibile quoad deum, et sic secundum hoc non bene dicis; sed secundum agentem naturalem verum dicis, sed male facis, quia non consideras maiorem potestatem in deo quam in effectu, ratione cuius maioritatis multa sunt impossibilia in effectu sive in secunda causa, quae non sunt impossibilia secundum primam causam.

Capitulum CXLVIII.

Ait Socrates, quod homo secundum nutritionem potest fieri alius numeraliter et individualiter.

Ait Raymundus: Vade ad 118. capitulum, in quo significatur responsio, scilicet quod intellectivus producens intelligibile remotum in suo proprio intelligibili, et suum proprium intelligibile non possunt transmutari in alio numero per hoc quod evenit ab extra, quamvis phantasticum intelligere transmutetur per mutationem obiectorum. Hoc idem est de volitivo et recolitivo et de sensitivo, sicut in potentia visiva, in qua visitivum in suo proprio visibili attrahit similitudinem coloris, mediante qua attingit obiectum. Et licet quandoque videat istud vel illud, aut magis videat aut non videat, essentia visus in suo numero est permanens, quamvis suum videre nutriatur per hoc quod sibi advenit ab extra. Idem est de vegetativo, quod est attrahens in suo proprio vegetabili vegetabile remotum, scilicet in planta aquam et terram, et in equo herbam et aquam, et in homine panem et carnes, et sic de aliis vegetabilibus, quae vegetabilia sunt intra substantiam et naturam vegetativi attrahentis in suo proprio vegetabili vegetabilia remota. Et sic substantia quae est intra, habens radicalem materiam determinatam, est permanens in suo proprio numero, et nutritur ab hoc quod ab extra evenit. Ergo etc.

Verumtamen si esset, sicut aliqui dicunt, quod intellectivus, et sic de volitivo, non habeat de sua propria essentia intelligibile,

---

7 aliquo] alio *Chart.* 12 verum] bene I_2. 17 secundum] per *Chart.* 20 intellectus M_2. 28 est permanens *fehlt* M_1. 29 extra] essentia M_2. 33 intra] inter M_2.

et sic de sensitivo et vegetativo, scilicet sensibile, sequeretur hoc quod tu dicis, quia potentiae superiores atque inferiores non agerent in suis propriis substantiis naturalibus, sed extra et in alienis, in quibus numerus earum alienaretur per nutrimentum extrinsecum, 5 quod est impossibile et contra secundam positionem et etiam contra naturalem appetitum, cum nulla potentia appetitum habeat ad agendum, ut suus proprius numerus transmutetur.

Capitulum CXLIX.

Socrates dixit, quod alius est intellectus ratione se- 10 cundum quod deus intelligat a se.

Raymundus ait: Vade ad 3. capitulum, et recolas secundam et tertiam positionem.

Capitulum CL.

Ait Socrates, quod homo non debet esse contentus auc- 15 toritate ad habendam certitudinem alicuius quaestionis.

Ait Raymundus: Vade ad 145. capitulum.

Capitulum CLI.

Socrates dixit, quod ad hoc quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis oportet quod sit fundatus 20 super principia per se nota.

Raymundus ait: Vade ad 36. capitulum.

Capitulum CLII.

Socrates dixit, quod sermones theologici fundati sunt in fabulis.

25 Dixit Raymundus: Vade ad 145. capitulum et ad 146. capitulum.

Capitulum CLIII.

Ait Socrates, quod nihil plus scitur propter scire theologiam.

Ait Raymundus: Vade ad 16. et ad 39. et ad 145. et ad 30 146. capitulum, et recolas secundam et tertiam positionem.

Capitulum CLIV.

Socrates ait, quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.

Raymundus ait: Vade ad 16. et 39. et ad 145. et ad 146. 35 capitulum.

---

2 non agerent *fehlt* I_1 I_2. 9 in ratione *Chart.* 10 intelligat se et alia *Chart.* 15 certitudinem] rectitudinem M_2. quaestionis] conclusionis I_1 I_2. 18—19 certitudinem] rectitudinem M_2. 19 conclusionis] quaestionis M_2. 24 parabolis, aliter in fabulis I_2.

Capitulum CLV.

Dixit Socrates, quod non est curandum de sepultura.

Raymundus dixit: Verum dicis quoad animam rationalem hominis mortui, sed quoad parentes sive amicos est curandum, qui participant cum natura corporis mortui. Item propter sensitivum 5 et vegetativum, et propter caritatem, iustitiam et fidem resurrectionis, quam probavimus.

Capitulum CLVI.

Socrates dixit, quod si caelum staret, ignis in stupam non ageret, quia deus non esset. 10

Raymundus ait Socrati: Investigatio theologorum altior est quam philosophorum, quia philosophus primam causam non considerat nisi per effectum. Et secundum hoc quod tu dicis sequitur, quod si non esset effectus, quod non esset prima causa, scilicet deus. Sed theologus altius ascendit, qui dicit deum esse de ne- 15 cessitate antequam mundus fuisset, ut probatum est in 87. capitulo, ubi probatur mundum esse creatum. Etiam in pluribus aliis locis probatum est, quod deus immediate agit in effectu, ratione cuius sine motu caeli ignis posset agere in stupa, et hoc miraculose. Sed deo movente caelum ad per se movendum, et caelo ignem ad com- 20 burendum, secundum talem motum naturalem verum dicis in hoc, quod ignis sine motu caeli naturaliter stupam comburere non posset. Et tu, Socrates, multum dicis contra deum, in quantum dicis, quod privato effectu privatur causa, scilicet deus, cum deus sine effectu extrinseco existere possit per se ipsum, et in se ipso agere et de 25 se ipso, non indigens aliquo extra se ipsum, cum sibi sufficiat sua infinita magnitudo bonitatis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis. Et hoc abundanter tibi possum declarare, si in principio declarationis per fidem supponas esse possibile. 30

Capitulum CLVII.

Dixit Socrates, quod homo, quantum ad intellectum et quantum ad effectum dispositus potest esse sufficienter per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus 35 ad felicitatem aeternam.

Dixit Raymundus: Vade ad 144. capitulum.

---

12 quia] et M_2. 21 modum I_1 I_2. 25—26 et in se ipso . . . se ipsum *fehlt* M_2. 26—27 sua infinita *fehlt* M_1. 30 esse possibile *fehlt* M_2. 32 homo ordinatus *Chart.* 33 affectum *Chart., wohl richtig.* dispositus] sicut *Chart.*

Capitulum CLVIII.

Ait Socrates, quod post conclusionem factam de aliquo faciendo voluntas non manet libera, et quod poenae non debentur a lege nisi ad ignorantiae correptionem, et ut 5 correptio sit aliquod principium cognitionis.

Raymundus ait: Supposito, quod volitivum, quod est de essentia voluntatis, non haberet proprium volibile, quod esset de essentia voluntatis, esset verum hoc quod tu dicis, hoc est, quod facta electione post conclusionem factam de aliquo faciendo volun- 10 tas non remaneret libera, quia suum volitivum ageret in volibili remoto et extraneo extra essentiam voluntatis, et sic virtus et potestas agentis esset alienata, fracta et remissa, et hoc idem sequeretur de sua natura et de suo proprio volibili. Sed si est secundum quod significatum est in 118. et in 148. capitulo, quod 15 volitivum habeat naturaliter in essentia voluntatis proprium volibile, proprium velle et naturale, remanet ipsa voluntas libera sic ita post conclusionem factam, sicut erat libera a parte ante. Et hoc est, quia volibile sive appetibile quod evenit, quod non est de essentia voluntatis, non constringit volibile quod est intra, neque 20 volitivum, quod libere attrahit acquisitum in suo proprio subiecto. Unde sequitur, quod ipsum volitivum dimittere potest illam attractionem, si vult, et accipere aliam per mutationem obiectorum, aut potest velle, quod homo dormiat, ut dormiendo aliquid non diligat, unde quantum ad hoc tua ratio est reprobata. Unde quidam sa- 25 piens ait, quod quia voluntas semper est libera in volendo, quando accidit, quod intellectus de deo aliquam veritatem attingit per rationem necessariam, voluntas intellectui imperare potest, ut dimittat illud attingere necessarium, quia ipsa voluntas supponere vult per fidem hoc quod intellectus attingebat per rationem.

30 Item quia dicis quod poenae non debentur a lege etc., male dicis, cum probatum sit resurrectionem esse futuram, ratione cuius oportet esse legem, ut homines habeant fidem et ordinem per ipsam in via ista, ut ad beatitudinem sempiternam perveniant, promittendo per legem beatitudinem inaestimabilem, et declarando 35 hominibus malis poenam perpetuam, ut convertantur ad bonum.

2 conclusionem] quaestionem M_2. 3 poenae] poenitentiae M_2. 4—5 correctionem, correctio I_1 I_2, corruptionem, corruptio M_1 M_2. 5 principium correctionis cognitionis I_1 I_2, principium corruptionis cognitionis M_1 M_2. 6 volitivum] voluntas M_1, volitum M_2. 9 conclusionem] quaestionem M_2. 14 148.] 158. P M_1 M_2. 16 sic *fehlt* M_2. 17 conclusionem] quaestionem M_2. 18 sive] et P. 22 et *fehlt* M_1. 26 accidit] attingit I_1 I_2. 27 imperare] impetrare I_1 I_2. 28 quia] et quod I_1 I_2. 30 quia *fehlt* M_1 M_2. poenae *fehlt* M_2 (*Lücke*). 33—34 permittendo P M_1 I_1 I_2.

Capitulum CLIX.

Dixit Socrates, quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti.

Dixit Raymundus: Concessum est in secunda positione, quod hoc debet esse per quod concordantia sit inter causam et effectum, 5 et tu ipsam negas secundum hoc quod dicis. Quia si verum esset hoc quod tu dicis, homo plus appeteret felicitatem quam suam primam causam, et sic esset datum ei, quod in se ipso quiescere posset et suum finem attingere, sicut facit brutum, quando comedit et bibit, et quod imperfectum bonum esset magis diligibile 10 quam bonum perfectum quod est in suprema perfectione, quod est valde inconveniens. Et vade ad capitulum supradictum.

Capitulum CLX.

Socrates dixit, quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur. 15

Raymundus ait: Si verum est hoc quod tu dicis, deus quando creavit mundum, non creavit ipsum cum libera voluntate, nec per consequens cum libera potestate, et sic de infinita magnitudine bonitatis, aeternitatis, sapientiae, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis, cum sint idem numero cum divina voluntate et potestate, 20 quod est impossibile et oppositum perfectionis divinarum rationum. Ergo etc., et vade ad 158. capitulum.

Capitulum CLXI.

Socrates ait, quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti. 25

Raymundus ait: Vade ad 158. capitulum.

Capitulum CLXII.

Ait Socrates, quod voluntas nostra subiacet potestati corporum caelestium.

Ait Raymundus: Vade ad 119. et ad 158. capitulum. 30

Capitulum CLXIII.

Ait Socrates, quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione, et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Haec autem necessitas non est coactio, sed natura voluntatis. 35

5 maior concordantia I_1 I_2. 7 suam] ipsam I_1 I_2. 10 imperfectum] in profectu M_1. 11 quod est . . . perfectione *fehlt* I_1 I_2. 29 caelestium] supercaelestium I_1 I_2. 34 necessitatio *Chart.* 35 non est *fehlt P.*

Ait Raymundus: Vade ad 118. et ad 158. capitulum, in quo responsio significatur, scilicet sicut intellectivum libere attrahit in suo proprio intelligibili remotum intelligibile, sic volitivum in suo proprio volibili attrahit volibile remotum. Unde si voluntas consentit intellectivo, ligat se libere ad appetendum intelligibile remotum, quod sit productum in intelligibili intra, et sic intellectus per modum intelligibilitatis in tali actu est cum consensu voluntatis praedominans, et e converso, scilicet si volitivum appetit producere volibile remotum in volibili propinquo, et intellectus consentit et investigat modum per quem fieri potest, et sic se ligat et consentit voluntati. Et quando intelligere non potest, ipse credit, et tunc voluntas est praedominans; et sic dicitur, quod intellectus et voluntas habent aequalem libertatem et aequalem magnitudinem bonitatis, durationis, potestatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis, quando aequaliter attingere possunt obiectum quod aequaliter est bonum et verum, et quod habet aequaliter magnitudinem bonitatis, durationis, potestatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis. Et tale obiectum dicimus esse deum; sed in alio obiecto, quod praedictam aequalitatem habere non potest, intellectus et voluntas aequales actus habere non possunt, quia deficiente praedicta aequalitate obiecti deficit aequalitas actuum potentiarum.

Capitulum CLXIV.

Dixit Socrates, *quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum et semper maiorem.*

Dixit Raymundus: Vade ad 118. capitulum et ad 158. capitulum, in quibus significatum est, quod intellectus et voluntas, quia intrinsece libertatem habent, libertatem habent eligendi maius sive minus appetibile, sicut homo, qui magis diligere potest suum filium quam deum, aut luxuriam quam castitatem, et sic de similibus. Et sic tua positio nihil valet.

Capitulum CLXV.

Socrates ait, *quod non est possibile esse peccatum in potentiis animae superioribus, et ita peccatur passione, non voluntate.*

Raymundus ait: In capitulo 118. et in 158. significatum est, quod potentiae superiores intimam habent libertatem, ratione cuius libertatis libere se habent ad movendum potentias inferiores, sicut intellectivum, quod libere se habet ad attrahendum similitudinem

---

2 intellectivum] intellectus M_2. 3 volitivum] volitus M_2. 8 praedominans] sibi dominans I_1 I_2. volitum M_2.

deductam de sensitivo in imaginativo, ut ipsam intelligibilem faciat in suo proprio intelligibili, et sic de volitivo. Verumtamen quandoque potentiae inferiores, scilicet quando non sunt dispositae per aliquod accidens eveniens, impediunt actus intrinsecos potentiarum superiorum, non tamen libertatem potentiarum, et sic peccatum producitur, quando est appetitum in consensu supradictarum potentiarum, licet quandoque sint impeditae, sicut homo volens luxuriari cum aliqua femina, licet non possit, peccatum consistit per conceptionem intimam. Ergo etc.

Capitulum CLXVI.

Ait Socrates, quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.

Ait Raymundus: Concordantia est inter essentiam et naturam, dante essentia esse individuo formaliter, et natura movente ipsum esse ad finem individui, qui est suam speciem multiplicare. Hoc autem esse non posset, si concordantia non esset inter essentiam et naturam. Sequitur ergo, quod quicquid est contra finem naturae, est contra finem individui, in quo natura est sustentata, et per quam individuum est motum ad finem suum; ergo etc. Sed coitus de quo tu dicis est contra finem naturae. Ergo etc.

Capitulum CLXVII.

Dixit Socrates, quod quibusdam signis sciuntur intentiones hominum et mutationes intentionum, et an intentiones illae perficiendae sint; et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivationes hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones.

Dixit Raymundus: Vade ad 118. capitulum et ad 158., in quibus solutio est significata, scilicet quod intentiones hominum et mutationes intentionum incipiunt in superioribus potentiis animae per libertatem, ut praedictum est, contra quam libertatem signa et figurae agere non possunt, nec actus intrinsecos revelare, qui indeterminati sunt ratione libertatis. Verumtamen hoc quod dicis esset verum, si in intellectu non esset proprium et naturale intelligibile, et in voluntate volibile, quia intellectivus, et sic de volitivo, extra suam essentiam ageret et attingeret intelligibile remo-

1 reductam I_1 I_2. 6 appetitus M_2. 23 sciunt M_2. 24 intentionum *fehlt* M_2. 25 perficiendae] perfugendae I_1 I_2. per *fehlt* M_1. 26 peregrinorum] poenarum I_1 I_2. 30 intentionum *fehlt* M_1. 32 relevare M_2. 33 determinati I_1 I_2. 34 proprium et] principium M_2.

tum, quod non est de sua essentia nec cum ipso coniunctum. Et sic libertatem non haberet ad intelligendum, cum nullum ens extra suam essentiam libertatem habeat, cum libertas sit semper de rebus intimis; et sic secundum te in signis quae sunt extra esset simpliciter cognitio intentionum hominum etc.; sed hoc est impossibile, ut in praeallegatis capitulis significatum est. Et quia tu de praedictis capitulis ignorantiam habes, contra ipsa falsam facis positionem.

Capitulum CLXVIII.

Socrates ait, *quod continentia non est essentialiter virtus.* Et hoc est, quia natura hominis finem appetit quare est, scilicet ut multiplicet naturam humanam. Immo dico, quod continentia est vitium, in quantum impedit motum naturae et finem ipsius.

Raymundus ait: Finis ultimus hominis est deus, et homo ad suum supremum finem simpliciter per naturam suam tendere non potest; immo oportet, quod habeat legem et modum moralem virtuosum, per quem vadat ad suum finem, et hoc cum magnitudine bonitatis, durationis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis, et sic talis modus exigit continentiam quae sit inter maritum et uxorem. Etiam ut clericus habeat continentiam, ut per filios non sit impeditus ad serviendum deo, et ut continentia possit esse in altiori gradu. Et quia dicis, quod continentia impediens naturam est vitium, male dicis, quia per continentiam nulla femina est communis, ratione cuius sequitur ordo et matrimonium ad generandum homines propter intentionem, ut deo serviant, non propter intentionem carnalis delectationis et desiderii, ut non sint similes brutis, quae quicquid agunt sine discretione et virtute morali agunt.

Capitulum CLXIX.

Dixit Socrates, *quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem.*

Dixit Raymundus: Vade ad capitulum supradictum.

Capitulum CLXX.

Ait Socrates, *quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus.*

Ait Raymundus: Vade ad 118. et 158. capitulum, in quibus significatum est, scilicet, quod pauper de bonis fortunae ratione

---

5 simpliciter] similiter M_2. 7 ipsam M_1 M_2 I_2, ipsas P I_1. 12 humanam *fehlt* M_1. Immo] Ideo M_1. dicitur I_1 I_2. 16 suum *fehlt* M_1 I_2. 16 simpliciter] similiter M_2. suam *fehlt* I_1 I_2. 19 veritatis *fehlt* P M_1 M_2.

libertatis intrinsecae, et quia ipse pauper proprium habet appetibile intrinsecum, libere appetere potest actum virtuosum, bonum, magnum, durabilem etc. Et ad perficiendum ipsum potest agere de posse suo. Et deus magis respicit et diligit actum superiorum potentiarum quam inferiorum, cum ipsae sint deo magis similes quam 5 potentiae inferiores. Et sic felicitas non acquiritur tantum per maiorem quantitatem sensitivi, quantum per maiorem quantitatem rationativi.

Adhuc dico, quod nimia abundantia bonorum temporalium magis impedit potentias superiores ad agendum bonum, quam 10 nimia paupertas bonorum temporalium, et de hoc experientiam habemus per visum, gustum et auditum.

Capitulum CLXXI.

Socrates ait, quod humilitas, prout quis non ostendit ea quae habet, sed vilipendet se et humiliat se, non est 15 virtus.

Raymundus ait: Humilitas est virtus, quae cum suo descensu alias virtutes ascendere facit. Unde si homo non ostendit illa bona quae habet, timens inanem gloriam et superbiam, tale secretum causat humilitatem, et per humilitatem ascendit patientia, caritas, 20 abstinentia, curialitas, pietas et omnes virtutes quae sunt contrariae superbiae. Et humiliando se considerando, quod bona quae habet non sunt sibi propria, sed appropriata a deo, causat iustitiam, et per iustitiam prudentiam, et per prudentiam fortitudinem, et per fortitudinem temperantiam. 25

Adhuc homo humilis per humilitatem se disponit ad accipiendum spem a deo, considerando suam fragilitatem et miseriam, et etiam largitatem et perfectam potestatem dei, et sic de caritate, cum homo humilis per humilitatem contradicit avaritiae et sic de aliis. Est ergo talis humilitas virtus, non talis qualem tu consi- 30 deras, quia vilipendere bona iniuriam implicat, et qui se humiliat indiscrete, implicat imprudentiam. Et tale agere non debet vocari humiliari, sed facere fatuitatem.

Capitulum CLXXII.

Dixit Socrates, quod delectatio in actibus venereis non 35 impedit actum sive usum rationis vel intellectus.

Raymundus ait: Appetitus intellectivus appetit recolere, intelligere et diligere virtuosum bonum, magnum, durabile, potens,

3 ipsum *fehlt* M_1. 14 ostendit] ostentat *Chart.* 24—25 et per fortitudinem *fehlt* I_1 I_2. 36 rationis vel *fehlt Chart.* intellectus] iuris I_1 I_2. 37 intellectivus] vel intellectus M_2.

verum et perfectum, et appetitus sensitivus appetit videre, audire odorare, gustare, palpare et affari virtuosum bonum, magnum, durabile etc. Et quia appetitus intellectivus nobilior est et altior quam sensitivus, per iustitiam regulare debet et ordinare appetitum 5 sensitivum, ut ipsum faciat instrumentum et materiam, per quod posset se habere ad virtuosum bonum, magnum etc. intelligere, recolere et diligere; et sic per talem modum homo bene posset consentire, quod dulcedo coitus est delectabilis, sicut dulcedo saporis aut sicut delectatio videndi pulchras res; sed si talis delectatio 10 corporalis impedit virtutem bonitatis, magnitudinis potentiarum superiorum, non est licita, quia deordinationem ponit et vitium implicat et peccatum contra finem virtutis bonitatis, magnitudinis etc.

Capitulum CLXXIII.

Dixit Socrates, quod scientia contrariorum solum est 15 causa, quare anima rationalis potest in opposita, et quod potentia simpliciter una non potest in opposita nisi per accidens et ratione alterius.

Ait Raymundus: Socrates, non bene intellexisti 118. capitulum, 158. et 159., in quibus significata est responsio.

20 Praeterea habitus scientiae in ipso intellectivo incipit per phantasticam speciem deductam de sensitivo in imaginativo et de imaginativo in suo proprio intelligibili, in quo facit ipsam intelligibilem, et ipsam intelligibilem factam commendat memoriae, in qua memorativus ita ipsam recipit, sicut intellectivus ipsam genuit sive 25 fecit. Et in suo proprio memorabili memorativus ipsam facit memorabilem, et sic intellectus acquirendo unam speciem et postmodum aliam et tradendo memorativo acquirit habitum scientiae. Et species quae eveniunt quandoque eveniunt per concordantiam, quandoque per contrarietatem; quandoque eveniunt per concordan-30 tiam, sicut quando intellectus intelligit concordantiam inter virtutem et virtutem, inter bonum et bonum, inter bonum et magnum, inter ignem et aërem, et sic de aliis; quandoque eveniunt per contrarietatem, sicut quando intellectus res contrarias intelligit, sicut bonum et malum, magnum et parvum, album et nigrum, et sic de 35 aliis; ergo etc. Et quia dicis, quod potentia simpliciter non potest in opposita per se, nisi per accidens et per aliud, negas libertatem probatam in praedictis capitulis, et vade ad 164. capitulum.

---

4 regularem I_1 I_2. 5 materiam] naturam M_2. 9 pulchras res] pulchra M_2. 10 magnitudinis] virtutis M_1. 23 et ipsam intelligibilem *fehlt* I_1 I_2. memoriae] memorare M_2. 24 recepit *P*. 27 tradendo] trahendo M_1.

Capitulum CLXXIV.

Dixit Socrates, quod fabulae et falsa sunt in lege christiana sicut in aliis.

Raymundus dixit: Iudaei moderni non dicunt aliquid de essentia dei nec de sua operatione intrinseca quam habet, et sic de Sarracenis. Unde quicquid considerant de divina bonitate, magnitudine etc., considerant per actus extrinsecos, scilicet in effectu dei, sicut faciebant antiqui philosophi et aliqui moderni; sed Iudaei et Sarraceni considerant per fidem, ut ita loquar, et philosophia per naturam; Christianus autem considerat et per fidem et per naturam, et adhuc in altiori gradu ascendit, considerans essentiam dei et operationem quam habet in se ipso et de se ipso per modum productionis, generationis et spirationis, deo considerante suam essentiam et naturam et suas varias rationes reales, quae sunt bonitas, magnitudo etc., cum quibus idem numero consistit. Unde deo considerante, sicut dictum est, semet ipsum, et quicquid habet in se, et hoc quod est, tendit deus pater per naturam ad generandum filium deum. Et ad hoc concurrunt omnes suae rationes, ut illa generatio sit bona et magna etc., et ut sua natura et ipsae rationes non sint otiosae, et quod in deo sit ita magnum agere sicut existere, et quod oporteat, quod productus sit filius, postquam naturaliter de essentia et natura et de rationibus producentis productus est et genitus; et quia filius est deus, oportet quod pater sit deus, cum relative se habeant. Et filio considerante hoc quod est, et magnitudinem suae bonitatis, aeternitatis etc. considerat sive intelligit illum de quo est, et magnitudinem suae bonitatis, aeternitatis etc. Et sic per talem considerationem omnes rationes exigunt, quod filius diligat patrem tantum, quantum semet ipsum, et sic de patre. Et quia filius diligit se deum, et sic de patre, oritur ex amborum dilectione tertius eis aequalis in omnibus dignitatibus, qui spiritus sanctus vocatur. Et ita in deo sunt tres personae distinctae ab invicem, ipsis existentibus una essentia, una natura et una bonitate etc. Unde per tale existere et agere existit deus perfectus in se ipso, non indigens aliquid habere extra se. Et sic aliqui Christiani de deo intelligendo et credendo, et sic de sua bona et gloriosa incarnatione et de pluribus aliis, quae longum esset narrare, per suam legem sive fidem altiora secreta veritatum de deo considerant quam Iudaei et Sarraceni per suas leges. Unde sequitur, quod tua positio est falsa, cum oporteat hoc esse quod supra dictum est de beatissima trinitate.

---

4 dicunt] debent M_1. 5 operatione] productione P I_1 I_2 M_2. 6 unde] et I_1 I_2. 9 philosophi I_1 M_2. 12 et de se ipso *fehlt* I_1 I_2. 14 varias] veras I_1 I_2 M_2. 23 deus filius est M_1 M_2. 32 ab] ad M_1 I_1 I_2. 38 veritatem P.

Capitulum CLXXV.

Socrates dixit, quod lex christiana impedit addiscere.

Ait Raymundus: Vade ad 16. capitulum, in quo significatum est, quod per fidem intellectus potest habere altiorem modum in- 5 telligendi quam sine ipsa, quia fides in principio supponit altiores veritates et altiora secreta. Et sic intellectus credendo illa secreta attingit et sic nititur, ut attingat, et per huiusmodi discursum altiorem habitum intelligendi acquirit. Et sic dicitur, quod si homo ante theologiam addisceret quam philosophiam, altiorem intellectum 10 haberet quam si addisceret ante philosophiam.

Capitulum CLXXVI.

Ait Socrates, quod felicitas habetur in ista vita, non in alia.

Raymundus ait: Vade ad 17. capitulum.

15

Capitulum CLXXVII.

Dixit Socrates, quod non sunt possibiles aliae virtutes nisi acquisitae vel innatae.

Dixit Raymundus: Vade ad 16. capitulum, in quo perpendere poteris, quod homo fidem habere non potest per semet ipsum, quia 20 fides non acquiritur per argumentum, quia sua veritas non est sensibilis nec imaginabilis. Unde quando fides attingitur, oportet quod attingatur per medium, scilicet per deum, qui infundit per gratiam fidem. Et vade ad 22. capitulum.

Capitulum CLXXVIII.

25 Ait Socrates, quod finis omnium terribilium est mors.

Raymundus ait: Supposito quod non esset alia vita, verum diceres; sed quia alia vita est, ut significatum est per secundam positionem et per 17. capitulum, quod est de resurrectione, male dicis, cum damnatio in infernum sit terribilior, ut significatum est 30 in 19. capitulo et etiam in 25. Etiam terribilior est amissio paradisi, ut significatum est in 18. capitulo.

Capitulum CLXXIX.

Socrates dixit, quod non est confitendum nisi ad apparentiam.

35 Raymundus ait: Actus potentiarum sensitivarum sunt valde delectabiles, et hoc, quia earum obiecta sunt multum appetibilia.

6 veritates] virtutes M_2. 7 attingatur M_2.

Et quia homo agit libere cum potentiis superioribus, et magna amicitia est et concordantia inter potentias superiores et inferiores, homo non est bene dispositus, quod per se ipsum faciat satisfactionem de commissis ratione concordantiae supradictae, quolibet homine diligente naturaliter plus suum sensitivum quam alienum. Et ideo princeps fuit inventus et iudex, ut cognosceret de causis inter unum hominem et alium de terrenis litigantes, ut ipse cognoscat, quis eorum habeat ius. Et ipse iudex multo plus dispositus est ad cognoscendum veritatem, quam ipsi homines litigantes, et remotior est ab invidia bonorum litigantium et ab ira et superbia, cum illorum bona ad ipsum non pertineant. Unde sicut iudex in bonis terrenis est necessarius ad deprimendum vitia, sic et multo plus necessarius est iudex spiritualis per confessionem ad declarandum peccata et ad ordinandum motum conscientiae, contritionis et satisfactionis contra praedicta occulta et secreta, et maxime cum iudicium fortius est per spiritualia quam per sensualia.

Capitulum CLXXX.

Ait Socrates, quod non est orandum.

Raymundus ait: Socrates, male recolis secundam positionem. Quomodo sine oratione possunt homines cum prima causa concordare, non regratiantes ei de bonis quae ab ipsa receperunt, nec quaerentes ab ea beatitudinem paradisi et misericordiam de commissis, quem paradisum probavimus in 17. et in 18. capitulo, nec laudantes nec amantes eam, cum habeat magnitudinem infinitam bonitatis, aeternitatis, potestatis etc.; et quia in nobis agit immediate, ut in pluribus locis probatum est?

Adhuc supposito quod tua credulitas sit vera, scilicet quod deus causavit unam intelligentiam et illa aliam et sic usque ad nos per motum caeli, adhuc deberet homo laudare, benedicere et orare primam causam, cum sit bona, magna etc., et si ipsa non esset, nullum ens esset. Et sic ratio tua non valet.

Capitueum CLXXXI.

Dixit Socrates, quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia, et quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.

Dixit Raymundus: Amicitia se ad tantum bonum non extendit, quantum se extendit caritas, quia amicitia est inter amicum et

3 quod *fehlt* M_1. 13 plus] magis I_1 I_2. per confessionem *fehlt* I_1 I_2. 14 ordinatum I_1. contritionis] contradictionis *P*. 21 ei] ab ipsa M_1; *fehlt* M_2. 22 misericordiam] veniam M_2. 23 quem] quoniam *P* M_1 M_2. 24 magnitudinem] beatitudinem I_1 I_2. 30 adorare M_1 M_2. 33 non *fehlt* *P*. 33—34 caritas . . . amicitia *fehlt* *Chart.*

amatum se ad invicem diligentes, et frequentius propter sensitivum quam propter aliud; sed perfecta caritas disponit, ordinat et movet amicum ad diligendum deum super omnia, et ad diligendum suum proximum sicut semet ipsum. Sed amicus, licet habeat perfectam
5 amicitiam ad amatum suum, vix tantum diligit amatum suum per sensitivum sive sensualiter sicut se ipsum. Unde patet, quod est ergo maius bonum per perfectam caritatem quam per amicitiam. Idem est de castitate suo modo, quae contra luxuriam magis resistit quam contra iram. Verumtamen videtur mihi, salvo iudicio
10 Domini Episcopi, quod per abstinentiam homo posset habere magis generalem habitum virtutis quam per castitatem, cum homo per abstinentiam resistere possit motui irae, luxuriae, gulae, superbiae et invidiae, et sic de aliis, per castitatem autem non.

Capitulum CLXXXII.

15 Dixit Socrates, quod possibile est, quod naturaliter fiat diluvium ignis.

Raymundus ait: Possibile naturale naturae non contradicit, quia si sic, contradiceret sibi ipsi, et per consequens natura contradiceret sibi ipsi cum sua parte, quod est impossi-
20 bile. Et quia natura tendit ad elementatum, propter quod ignis est, qui est pars naturae, non posset ignis destruere universum, quia suum finem destrueret naturalem, et per consequens semet ipsum et universum finem naturalem elementatorum, et per consequens aliorum elementorum simplicium, et hoc natura aëris,
25 aquae et terrae sustinere non posset. Sequitur ergo, quod tua positio impossibilis est naturaliter. Et si dicas, quod ita est possibile, quod ignis facere potest diluvium generale sicut fecit aqua tempore Noë, non est simile, quia aqua non destruxit plantas, herbas, pisces et lapides, in quibus ignis elementatus conservatur:
30 sed ipse ignis totum destrueret elementatum et omnia principia elementationis. Adhuc diluvium quod fuit per aquam, non fuit naturale, cum natura habeat ita magnum appetitum et adhuc plus, ut vivant homines, plantae, aves, bruta animalia, sicut pisces; et sic de pluribus aliis inconvenientiis, quae sequerentur, si ignis na-
35 turaliter facere posset generale diluvium.

Capitulum CLXXXIII.

Ait Socrates, quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.

Ait Raymundus: Vade ad 172. capitulum.

6 bene patet ergo I_1 I_2. 12 motui *fehlt* M_1 M_2. 13 invidiae] iniuriae P M_1 M_2. 22—23 et per consequens . . . naturalem *fehlt* I_1 I_2. 30 omnia *fehlt* P. 31 Adhuc] Ad hoc ut M_2. 32—33 et adhuc . . . vivant] et adhuc plus vivat I_1 I_2; ut plus vivant M_2. 38 peccatum] principium M_2.

Capitulum CLXXXIV.

Socrates dixit, quod creatio sit impossibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem.

Ait Raymundus: Miror de te, Socrates, quod sic implicas in tuis verbis contradictionem, et hoc, quia dicis, quod impossibile 5 est mundum esse creatum, et quod homo debeat credere oppositum esse verum. Et sic dicis, quod homo falsum credere debet, et possibile esse impossibile. Et vade ad 87. capitulum, in quo probatum est mundum esse creatum; et quia creatus est, possibilis fuit sua creatio. 10

Capitulum CLXXXV.

Ait Socrates, quod non est verum, quod aliquid fiat ex nihilo nec factum sit in prima creatione.

Raymundus ait: Socrates, tu dicis verum, quod ex nihilo nihil fit, quia si fieret, iam esset nihil aliquid. Sed est modus 15 loquendi ad significandum, quod aliquid est factum de novo et non de aliquo. Et vade ad capitulum supra in proximo capitulo allegatum.

Capitulum CLXXXVI.

Socrates ait, quod caelum nunquam quiescet, quia 20 generatio inferiorum, quae est finis motus caeli, cessare non debet. Alia ratio, quia caelum suum esse et suam virtutem habet a motore suo, et hoc conservat caelum per suum motum; unde si cessaret a motu, cessaret ab esse.

Raymundus ait: Vade ad 110. capitulum. 25

Capitulum CLXXXVII.

Dixit Socrates: Quod nos melius vel peius intelligimus, hoc provenit ex intellectu passivo, quem dicunt esse potentiam sensitivam.

Ait Raymundus: Quod unus sit intellectus in omnibus homi- 30 nibus, reprobatum est in 32. capitulo. Verumtamen tua positio vera esset, si in intellectu non esset consubstantiale et essentiale intelligibile, quia intellectus intelligeret extra suam essentiam in sensitivo, ratione cuius secundum dispositionem subiecti intelligeret

---

6 oppositum] opportunum M_2. 7—8 et possibile esse] utpote ens I_1 I_2. 28 dicunt] dictum est I_1. 31 positio] oppositio M_1. 32 in intellectu] intellectus M_2. consubstantiale] considerabile M_2.

naturaliter magis per subiectum melius dispositum quam per aliud non tantum dispositum, et sic non intelligeret libere, sed passive. Et vade ad 118. et ad 124. et ad 158. capitulum.

Capitulum CLXXXVIII.

5 Socrates dixit, quod si aliquo humore virtute stellarum deveniretur ad proportionem talem cuiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset homo generari, et quod homo potest sufficienter generari ex putrefactione.

10 Raymundus ait: Per experientiam habemus, quod nobilius animal comedens carnes est homo. Sed nullum animal comedens carnes per corruptionem generatur, ergo nec homo. Alioquin generatio hominis non esset tam nobilis, tam specifica et propria speciei humanae et primorum parentum, sicut generatio aliorum 15 animalium carnes comedentium, quod est impossibile.

Capitulum CLXXXIX.

Ait Socrates, quod intelligentia, cum sit plena formis, imprimit illas formas in materia per corpora caelestia tanquam per instrumenta.

20 Ait Raymundus: Quia tu, Socrates, credis, quod prima materia sit pura potentia ad omnes formas, quae non sunt de essentia primae materiae, cum magna distantia sit inter formam et materiam secundum genus, consideras positionem praedictam, quam facis, ut intelligere possis, ex quo formae veniunt. Sed si tu scires hoc, 25 quod dico in arbore scientiae de arbore elementali, praedictam positionem non faceres, et de inchoatione formarum veram certitudinem haberes. Sed tibi in hoc passu dicere nolo, quia longum esset ad narrandum.

Adhuc dico tibi, quod tua positio non est vera secundum 30 cursum naturalem, quia destructionem generationis formarum importat, quia omnes formae essent antiquae, et subiecto ipsarum destructo remanerent in eodem numero ad primum subiectum revertentes, aut aliud subiectum novum circulariter acciperent, quod est valde inconveniens et contra totam corruptionem sensitivae, quia 35 forma sensitiva non corrumperetur, sed materia animali corrupto.

1—2 quam . . . dispositum *fehlt P.* 5 in aliquo *Chart.* 6 proportio] propositum I_1 I_2. 8 quod] sic *Chart.* 12 corruptionem] putrefactionem I_2. 13 hominis *fehlt P.* 18 materiam *Chart.* 21 pura] prima M_2. 26—27 certitudinem] rectitudinem M_2. 27 passu] pariter M_2. 32—33 revertentes . . . subiectum *fehlt* I_1 I_2.

Capitulum CXC.

Socrates dixit, quod prima causa est causa entium remotissima.

Raymudus ait: Vade ad 22. capitulum et etiam ad plura alia capitula, in quibus probatum est, quod deus immediate movet effectum, quod esset impossibile, si tua positio esset vera. 5

Praeterea tu dicis contra secundam positionem, quia sicut prima causa esset remotissima causa entium, ita concordantia inter ipsam et entia esset remotissima, et per consequens contrarietas propinquissima, quod est valde inconveniens. 10

Capitulum CXCI.

Dixit Socrates, quod formae non recipiunt divisionem nisi secundum materiam.

Dixit Raymundus: Si tua positio esset vera, omnes formae naturaliter et substantialiter essent una forma in omnibus genera- 15 bilibus, sicut intellectus secundum te, et illae inconvenientiae sequerentur, quae de unitate intellectus sequerentur. Unde sicut intellectus non potest esse unus numero in omnibus hominibus, ut probavimus in 32. capitulo, nec una forma in omnibus generabilibus. Verumtamen est una forma generalis ad omnes alias formas 20 specificas et corruptibiles, ut in tabula generali et in aliquibus nostris libris probatum est.

Capitulum CXCII.

Ait Socrates, quod forma naturalis vel materialis creari non possit. 25

Ait Raymundus: Vade ad 87. capitulum.

Capitulum CXCIII.

Socrates dixit, quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod successive sit motor corporum diversorum. 30

Raymundus ait: Vade ad 78. capitulum et ad 32. capitulum.

---

2 prima] ipsa M_2. 8—9 esset remotissima . . . inter ipsam *fehlt* M_2. 12 formae] fortunae I_1; *am Rande ist bemerkt* alias formae. divisiones M_2. 13 secundum] per *Chart.* 22 libris] locis M_2. 24 naturalis vel *fehlt Chart.* 31 78.] 87. cap. M_1.

Capitulum CXCIV.

Dixit Socrates, quod anima nihil vult nisi mota ab alio a se; unde istud est falsum: anima se ipsam vult.

Raymundus dixit: Vade ad 158. capitulum.

Capitulum CXCV.

Ait Socrates, quod fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina non immediate, sed mediante motu corporum superiorum, et illud fatum, quia habet contrarietatem, non imponit necessitatem in inferioribus, sed superioribus.

Ait Raymundus: Vade ad 21. et ad 22. capitulum et ad 23. et ad 158.

Capitulum CXCVI.

Socrates ait, quod dignitas esset in superioribus posse facere peccata et monstrua praeter intentionem, cum natura hoc possit.

Raymundus ait: Substantiae superiores non sunt de contrariis, et sic non pertinet ad eas peccare, nec monstrua facere in inferioribus, quae fiunt per substantias corruptibiles, cum sint compositae ex contrariis elementis; et hoc, quia natura est impedita sub agente naturali, quando non est disposita ad recipiendum perfectionem a corporibus superioribus. Ergo etc.

Capitulum CXCVII.

Ait Socrates, quod aliqua possunt casualiter evenire respectu causae primae, et quod falsum est, omnia esse praeordinata a prima causa, quia tunc evenirent de necessitate.

Ait Raymundus: Vade ad 21. et ad 22. et ad 118. et ad 158. capitulum.

Praeterea dico, quod in quantum deus naturam movet ad per se movendum, natura motum appetit ad esse completum, ratione cuius appetitus agens naturale naturam movet, ut esse completum

---

6 fatum] factum M_1 M_2. 8 fatum] facit M_1 M_2. istud fatum quod I_1 I_2. 14 dignitas est in causis superioribus *Chart.* 15 monstra *Chart.* 21 quando] quia I_1 I_2. 24 causaliter P M_1 I_1 I_2. 24 respectu causae primae] sine causa prima M_2.

eveniat, et sic motus naturae quem habet per se non est ita rectus, sicut motus quem habet a deo ipsam immediate movente, cum in suo motu sit causa secundaria.

Praeterea agens naturale deducens formam de potentia in actum non habet ita rectum motum, sicut habet natura, et sic 5 multa eveniunt inordinate a parte naturae et agentis naturalis, non a deo, in quantum ordinem non habent et a casu eveniunt, secundum quod significatum est in 21. capitulo.

Capitluum CXCVIII.

Dixit Socrates, quod in causis efficientibus causa se- 10 cunda habet actionem quam non accipit a causa prima.

Raymundus ait: Vade ad 190. capitulum.

Capitulum CXCIX.

Dixit Socrates, quod in causis efficientibus cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, cum secunda 15 operetur secundum naturam suam.

Dixit Raymundus: Probatum est mundum esse de novo, et quia novus est, si deus cessaret, hoc est non gubernaret mundum, mundus in nihilum deveniret, quia sicut non habuit esse per se, sic semet ipsum gubernare non potest; et sic sequeretur, quod 20 cessante prima causa cessaret effectus. Sed quia deus movet effectum ad per se movendum, ut sit causa secundaria, potest causa secundaria semet ipsam movere ad effectum per appetitum suum sibi datum et sibi a prima causa appropriatum, non tamen, quod prima causa sit remota a secunda, ut supra dictum est, sicut aër, 25 qui naturaliter appetitum habet ad calefaciendum per caliditatem quam recepit ab igne, et si cessaret ignis, appetitus aëris ad calefaciendum cessaret.

Capitulum CC.

Socrates dixit, quod aevum et tempus nihil sunt in re, 30 sed solum in apprehensione.

Raymundus ait: In 87. capitulo probatum est, quod mundus creatus est et inceptus de novo, cuius initium esset impossibile, si tempus non esset ens reale. Et idem sequeretur de motu, qui sine realitate temporis esse non posset, sicut audire, quod sine 35 sono esse non posset, nec videre sine colore.

1—2 quem habet . . . sicut motus *fehlt* M_2. 6 agentis] appetitus M_2. 15 cum] dum tamen *Chart.* 18 novus] deus *P.* 34 non] natura M_2. sequitur *P* I_1.

Item probatum est in 17. capitulo, quod resurrectio erit futura, ratione cuius aevum erit necessarium, cuius necessitas significata est in praedicto capitulo.

Capitulum CCI.

Socrates ait, quod qui generat mundum secundum totum, ponit vacuum, quia locus necessario praecedit generatum in loco, et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato, quod est vacuum.

Raymundus ait: Socrates, tua imaginatio ita deficit in passu isto, sicut mea deficit, quando imaginor quod antipodes cadant in ascensu, ut in tertia positione exemplificatum est; et non bene recolis 49. capitulum de motu caeli recto non relinquente vacuum.

Praeterea dico, quod sicut deus comprehendit magnitudinem finitam per suam magnitudinem infinitam, sic comprehendit locum per suam infinitam magnitudinem, et per suam aeternitatem comprehendit tempus loci, et sic de ceteris comprehensionibus dei et comprehensibilitatibus mundi. Et sic in illo instanti, in quo mundus creatus fuit, deus locum creavit per quem mundus fuit collocatus, et creavit illud instans per quod mundus temporificatus fuit, et sic tua ratio non valet.

Capitulum CCII.

Dixit Socrates, quod elementa prima generatione facta ex illo chaos sunt aeterna.

Raymundus ait: Vade ad 87. capitulum, in quo probatum est mundum non esse aeternum.

Capitulum CCIII.

Socrates ait, quod universum non potest deficere, quia primum agens habet transmutare aeternaliter vicissim nunc ad istam formam nunc ad illam, et similiter materia nata est transmutari.

Raymundus ait: Probatum est mundum esse novum, et quia ens novum non produxit semet ipsum, non potest simpliciter per semet ipsum existere. Ergo quoad se ipsum deficere potest et revertere ad non esse, et sic tua ratio non valet, et vade ad 6. capitulum.

---

5 quod qui] quicquid M_2. 6 totum] locum I_1 I_2. 9 passu] principio M_2. 17 comprehensibilitatibus] comprehensionibus M_2. 22 prima] praevia *Chart.* 28 aeternaliter] et naturaliter M_2. 29 illam] aliam I_1 I_2 M_2. 32 simpliciter] similiter M_2. 34 ratio] positio I_2, *fehlt* I_1. non] nihil I_1 I_2.

Praeterea probatum est, quod erit resurrectio, quae esse non posset, si tua positio esset vera, quia ab aeterno et in aeterno esset hominum generatio. Et sic non sufficeret materia universi corporibus hominum.

Capitulum CCIV. 5

Ait Socrates, quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio aut in extremis.

Ait Raymundus: Vade ad 108. capitulum et ad 158. 10

Capitulum CCV.

Dixit Socrates, quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum: licet enim impossibile sit infinita esse pertransita, quorum aliquid fuit pertranseundum, non tamen est impossibile infinita esse pertransita, quo- 15 rum nullum fuit pertranseundum.

Ait Raymundus: Vade ad 6. et ad 87. capitulum.

Capitulum CCVI.

Socrates ait, quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortunae, 20 dicens quod si eum fortuna aspexerit, vivet, si non, morietur.

Ait Raymundus: Vade ad 21. capitulum et ad 22. et ad 23., in quibus significatum est, quod tua positio non valet.

Capitulum CCVII. 25

Dixit Socrates, quod in hora generationis hominis in corpore suo, et per consequens in anima, quae sequitur corpus in ordine causarum superiorum et inferiorum, inest homini dispositio inclinans in actiones tales et eventus.

Ait Raymundus: Vade ad 22. et ad 118. et ad 158. capitulum. 30

---

8 nec] videlicet I_1 I_2. medium] mundum M_1. velle *fehlt* I_1 I_2. 13 enim] non M_2. 15 infinita] contra finita M_2. 14—16 aliquid . . . quorum *fehlt* M_1. 16 nullum] aliud I_2 M_2. pertranseundum eum *P* M_1 M_2. 20 attribuit positioni] attribui posse in M_2. 24 significatum . . . valet] significatur tua responsio I_2. 29 et eventus] et eveniens M_2, vel eventus *Chart.*

Capitulum CCVIII.

Ait Socrates, quod duobus bonis propositis, quod fortius est, fortius movet.

Ait Raymundus: Vade ad 164. capitulum et ad 158. capi-
5 tulum, et invenies, quod ratione libertatis potentiarum superiorum intrinsecae tua positio non potest esse vera. Verumtamen vera esset, si volitivum non haberet intra se volibile proprium, quod esset de essentia voluntatis. Et idem est de intellectivo, ut significatum est in 118. capitulo.

10

Capitulum CCIX.

Socrates dixit, quod omnes motus voluntarii reducuntur in motorem primum.

Raymundus dixit: In 22. capitulo et in pluribus aliis capitulis probatum est, quod deus est motor omnium rerum immediate,
15 et sic verum dicis, si intelligis dicere de primo motore, qui est deus, et vade ad 164. capitulum.

Capitulum CCX.

Dixit Socrates, quod materia exterior oboedit substantiae spirituali.

20 Dixit Raymundus: Vade ad 22. et ad 164. et ad 196. capitulum et ad 158.

Capitulum CCXI.

Socrates dixit, quod intellectus noster per sua naturalia potest attingere ad cognoscendum essentiam primae
25 causae.

Raymundus dixit: In 22. capitulo et in pluribus aliis probatum est, quod deus immediate movet, ratione cuius intellectus noster per suam naturam immediate attingere non potest essentiam primae causae, quia si posset, deus non esset motor immediate.
30 Et vade ad 164. capitulum.

Capitulum CCXII.

Socrates ait, quod intelligentia sola voluntate movet caelum.

Raymundus ait: Tua positio vera esset, si in angelo essent
35 idem numero voluntas et potestas, quia in volendo sua potestas

---

8 ut] unde M_1. 16 et vade . . . *fehlt* M_1. 24 attingere . . . essentiam] pertingere ad cognitionem *Chart.*

perficeret volitum; et non tantum caelum movere posset volendo, immo posset se facere aequalem deo, si vellet, et hoc, quia sua potestas tantum se extenderet in agendo, sicut voluntas in volendo. Non potest ergo angelus movere caelum sola voluntate, nec in ipso voluntas et potestas possunt esse idem numero, ut declaratum, sed 5 sunt idem numero in deo, ratione cuius sola voluntas dei omnia movet immediate.

Praeterea dico, quod ego opinionem non habeo, quod angelus caelum moveat, sed quod deus movet ipsum ad per se movendum, ut caelum motum habeat naturalem et proprium a deo sibi 10 datum, ut naturaliter inferiora moveat, et talem naturam motus caelum habere non posset, si violenter ab intelligentia moveretur. Et vade ad 102. capitulum.

Capitulum CCXIII.

Dixit Socrates, quod natura quae est principium mo- 15 tus in caelestibus corporibus, est prima intelligentia movens.

Raymundus ait: Vade ad capitulum supradictum.

Capitulum CCXIV.

Dixit Socrates, quod anima nunquam moveretur, nisi 20 corpus moveretur, sicut grave vel leve nunquam moveretur, nisi aër moveretur.

Ait Raymundus: In 118. et in 158. et in 164. capitulo probatum est, quod potentiae superiores intrinsece habent operationem attrahendo species quae ab extra eveniunt. Et propter hoc anima 25 existens forma corporis habet potestatem movendi corpus de uno ubi in aliud. Et sic mediante motu corporis anima ad illud ubi habet appetitum in quo attingere posset optatum desideratum; verumtamen sine motu aëris corpus, cum quo anima est coniuncta, non est mobile, cum sua mobilitas motum aëris exigat tanquam 30 instrumentum. Et quia aër impedire non potest motum corporis, extat mobilitas motus corporis et possibilitas motus per libertatem animae, quam habet anima movendo se mediante corpore ad ubi. Unde cum ita sit, significatum est, quod anima separata cum sua libertate, quam probavimus in 158. capitulo et in 163., se movere 35 possit de uno ubi in aliud, non indigens habere motum aëris, cum sit substantia spiritualis.

---

4 sola sua voluntate M_1. 16 primi M_1. 32 extat] stat M_1 M_2. 35 163.] 162. P M_1 M_2.

Capitulum CCXV.

Socrates ait, quod de deo non potest cognosci, nisi quia est, sive ipsum esse.

Raymundus ait: Vade ad primum et ad secundum et ad 87. 5 et ad 174. capitulum.

Praeterea dico, quod cognitone habita deum esse non sufficit, nisi sint cognita ea, sine quibus non potest esse, quae sunt bonitas, infinitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria et perfectio. Unde probato deo esse omnes 10 rationes praedictae sunt probatae esse.

Praeterea non sufficeret humano intellectui intelligere deum esse et suas rationes praedictas, nisi intelligeret actus intrinsecos in divino esse, ita videlicet, quod quaelibet ratio habeat in ipso esse actum suum, ut non sit otiosa, sicut iam praedictum est, 15 sicut bonificare, quod est actus bonitatis, et magnificare actus magnitudinis, et aeternare actus aeternitatis, et sic de aliis. Et quia in deo omnes rationes sunt idem numero, earum actus sunt idem numero, sicut bonificare, magnificare etc., quae sunt idem numero, et sic sunt rationes per actus realiter, et omnes se habent 20 ad plures actus in illo esse communi sive essentia sive natura quae est deus, et plures actus sunt generare et spirare in divinis personis. Et sic haec omnia sunt necessaria ad cognoscendum deum esse simpliciter per se ipsum, et in se ipso est ens completum et purus actus bonus, infinitus et aeternus etc. Sed ad 25 talem cognitionem philosophi antiqui non pervenerunt, quia de deo non consideraverunt nisi propter quid et quia secundum relationem causae et effectus, non secundum quod in deo est aequiparantia per bonitatem, infinitatem magnitudinis et aeternitatis etc. Verumtamen cognitionem talem, dum sumus in via, sine specie media 30 habere non possumus.

Capitulum CCXVI.

Dixit Socrates, quod deum esse ens per se positive non est intelligibile, sed privative est ens per se.

Raymundus ait: Quia deus non est sensibilis neque imagina- 35 bilis, comprehensibilis nec etiam mortalis, non est lapis nec planta etc., non sequitur, quod ipse sit hoc quod est, quia si esset, suum esse causatum esset ab alio, scilicet per interemptionem supradictam. Sed si est infinita bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria et perfectio, se-

9 deum M_2. 13 ita videlicet] prout M_2. 19 reales M_2. 20 sive natura *fehlt* M_2. 21 sunt] sicut M_2. 23 est] esse *P*, *fehlt* I_1 I_2.

quitur deum esse de necessitate positive existens per se hoc quod est, et praedictae dignitates per quas est, et quia est infinitas ipsarum. Unde cum hoc ita sit, sequitur, quod tua positio nulla est.

Capitulum CCXVII.

Dixit Socrates, quod creatio non debeat dici mutatio ad esse.

Raymundus ait: Mutatio duobus modis intelligitur, scilicet mutatio realis et mutatio intentionalis. Et quia tu, Socrates, mutationem consideras realem in inferioribus, sine qua motus esset impossibilis, consideras, quod si creatio sit, quod mutatio realis est quoad deum et quoad creaturam, et sic habes falsam imaginationem, sicut dictum est in tertia positione de antipodibus, et tua imaginatio est de mutatione intentionali, non reali, cum realis non possit esse, nisi de uno ente reali in alio; et sic in creatione mundi non potuit esse talis mutatio, cum deus sit immutabilis per aeternitatem et per infinitam magnitudinem bonitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis etc. Et ens de novo productum, non de aliquo, non est subiectum mutationis in creando, quia si esset, iam esset de aliquo alio productum; sed est et non erat, et postquam est, mutabile est secundum hoc quod est, sicut caelum, quod in suo motu cum ipso creato mutabile est de ubi in ubi, et sic de aliis.

Capitulum CCXVIII.

Dixit Socrates, quod intelligentia, anima vel angelus et anima separata nusquam est.

Dixit Raymundus: Tu, Socrates, deceptus es per imaginationem secundum tertiam positionem in hoc, quod negas, quod intelligentia sive anima separata non sunt in loco, et hoc, quia considerare nescis modum per quem sunt in loco, et stas ad imaginationem, quas oportet esse in loco, quia si non, non clauderentur in universo. Sed non sunt in loco sicut corpus existens, continens et contentum occupans locum, sicut possibile est, quod unus angelus sit in sole, non in luna nec in alia stella, nec in isto ubi nec in alio nisi in illo in quo est, scilicet in sole. Et quamvis sol sit in continuo motu, angelus qui in ipso est non est in motu, licet mediante sole motus sit de uno ubi in aliud, et hoc est, quia motus non transit in substantiam angeli realiter, cum ipsa substantia non habeat longum, latum nec profundum, nec partem a

---

24 anima *fehlt Chart.* 30 clauderentur] concluderetur *P.* 34 nisi in illo *fehlt* I_1 I_2.

parte ante nec a parte post, sine quibus nullum ens est mobile nec collocabile. Sequitur ergo, quod substantia angeli non habet praedicta, quod sit extra motum corporalem immutabilis quoad se, et sicut est immutabilis quoad se, sic per consequens est illo-
5 cabilis quoad se existente remota, denudata, separata simpliciter et omnimode ab omnibus dimensionibus corporalibus et figuris, et sua collocatio est inimaginabilis, sed est intelligibilis ratione necessitatis, ut angelus sit pars universi. Unde sicut est pars universi, est in loco universi, quia si non esset in aliquo loco sibi
10 determinato, esset sic in infinitate dei extra universum, sicut esset in aeternitate dei, si esset extra tempus, et sic angelus esset in infinitate dei sine quantitate, et in aeternitate dei sine inchoatione, et sic angelus per infinitatem dei esset infinitus, et per aeternitatem dei esset aeternus, quod est impossibile.

15 Capitulum CCXIX.

Ait Sorates, quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam.

Raymundus ait: Adhuc, Socrates, remanes in tua opinione et contra tertiam positionem; et vade ad capitulum supradictum.
20 Et deus sit benedictus. Amen.

De fine disputationis Socratis et Raymundi.

Explicit haec disputatio die Veneris ante carnisprivium anno domini 1297.

Iste liber valde utilis est, cum in se multum de theologia
25 contineat et de philosophia, et plura secreta ex parte primae causae et ex parte effectus in ipso sunt inventa. Etiam bonus est contra aliquos philosophos repugnantes fidei christianae, etiam contra Iudaeos et Sarracenos, ut in se ipso patet.

Ait Socrates: Quaero a te, Raymunde, si theologi credunt,
30 sicut tu dixisti in capitulis praedictis?

Raymundus ait: Quicquid dixi, probavi, ergo verum dixi. Et venerabiles domini mei theologi sive doctores in theologia, qui sunt columnae sanctae fidei christianae, vere credunt, et credo, quod praedictam veritatem diligunt. Verumtamen si in aliquo
35 erraverim, illud in quo erravi non credunt nec diligunt, cum sint amatores veritatis et correctores. Et si ego erraverim, scientaliter non erravi, sed ignoranter, et humiliter et devote, sicut

2 quod si I_1 I_2. 4 et sicut . . . quoad se *fehlt* M_1. 8—9 Unde . . . pars universi *fehlt* I_2. 18 in tua obstinatione et opinione I_1 I_2. 20 Et deus . . . Amen *fehlt* I_1 I_2. 29 quaero a te *fehlt* I_1 I_2. Ait Socrates . . . Raymunde *fehlt P; dafür ist nach* inventa (26) *irrigerweise eingeschaltet:* Raymundus ait: Socrates, quaero a te.

possum, supplico eis, sicut servus fragilis possit supplicare nobilissimis et potentissimimis dominis suis, quod dicta mea corrigant, declarent, acceptent et ordinent. Et licet hoc quod dixi non bene ordinavi nec in bono dictamine posui, quia sufficiens grammaticus non sum nec rethoricus, propter hoc non dimittant, quin 5 dicta mea recipiant. Item licet sim homo parvae discretionis et valoris, mediante tamen gratia dei possibile est, quod sicut aliquis pastor aut venator invenire posset aliquem lapidem pretiosum in campo, qui ipsum ad artificem portaret ad ipsum bene poliendum et ornandum, ut virtus et pulchritudo ipsius lapidis appareret et 10 reluceret, inveni gratia dei praedictas veritates; et bene scio, quod plures alii illas veritates sciunt aut aliquas ipsarum. Et placeat dominis meis supradictas veritates explanare et ordinare, et hoc peto propter deum, et quia propter publicum bonum laboro et diu laboravi et usque ad mortem laborare propono. Et sicut dixi do- 15 minis meis supradictis, dico venerabilibus magistris regentibus Parisius in philosophia.

Socrates ait: Raymunde, hoc quod dixi de philosophia, dixi secundum modum legendi philosophiam quae edita est ab aliquibus antiquis philosophis. Et si in ipsis praedictis articulis sit 20 error contra fidem christianam, non credam ei, cum veritatem christianorum diligam, sed narravi secundum hoc quod aliqui dixerunt. Et quia tu et ego parum fuimus in nostra disputatione, forte erravimus in aliquibus; unde concedo, quod eamus Parisius ad venerabiles dominos magistros, et eis hunc librum quem feci- 25 mus praesentemus, ut ipsi corrigant ipsum ad placitum et declarent, quia de toto sum contentus, et hoc, quia bonum zelum habui et multum desidero magnam concordantiam esse inter dominos meos magistros in theologia et in philosophia. Et ad hoc impetrandum propono laborare per totum tempus meum. 30

Raymundus et Socrates cum libro compilato iverunt, et cum spe et devotione librum praesentaverunt Domino Episcopo Parisiensi et cancellario et rectori universitatis ac dominis magistris antedictis, et ab ipsis responsionem bonam, humilem et devotam expectaverunt. 35

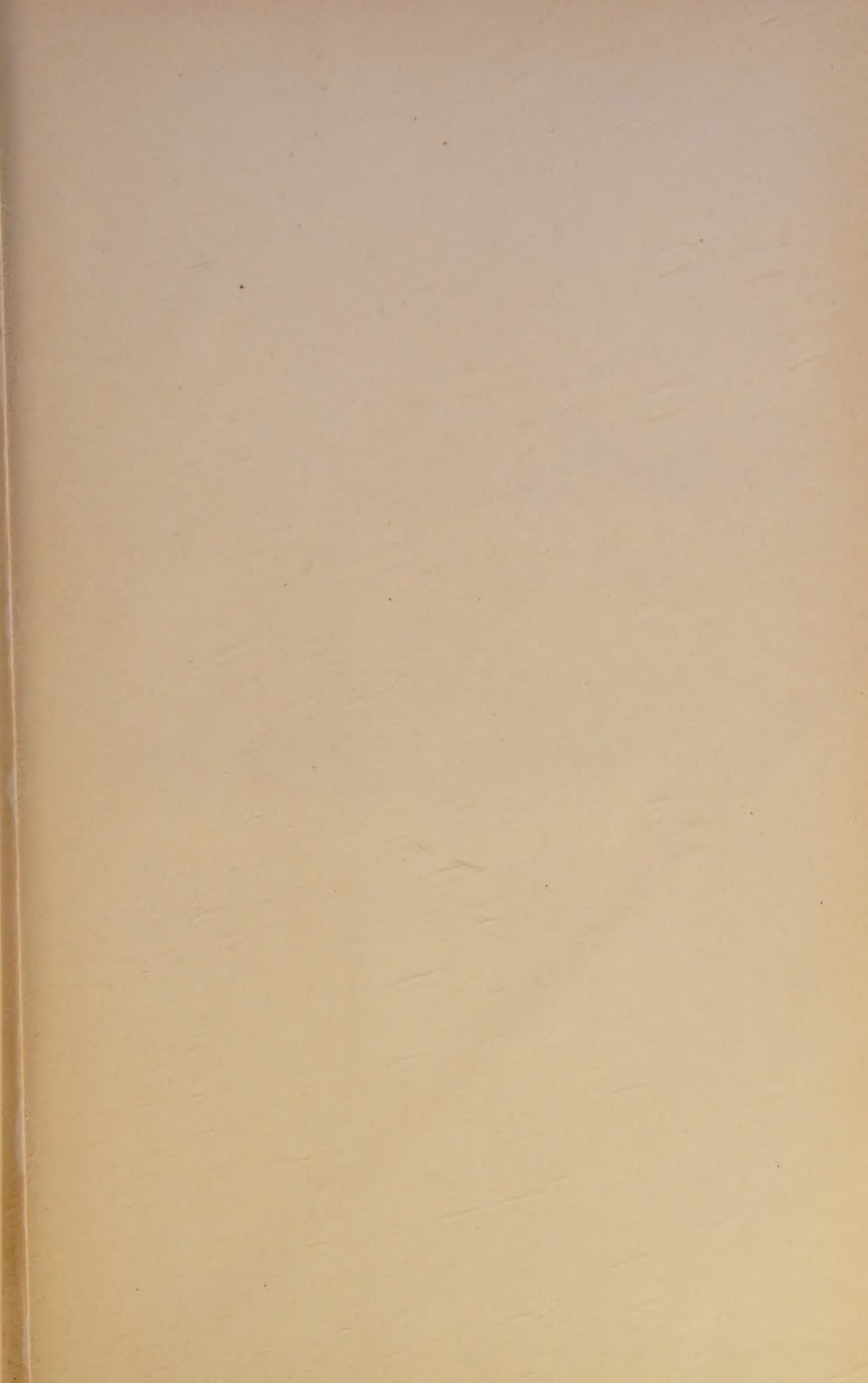
Ad gloriam et laudem domini nostri Iesu Christi et benignissimae dominae nostrae matris eius, in cuius custodia ac beatorum angelorum hunc librum deponimus et commendamus. Et deus pater, deus filius et deus spiritus sanctus de hac commendatione in die iudicii testimonium facient. Amen.

---

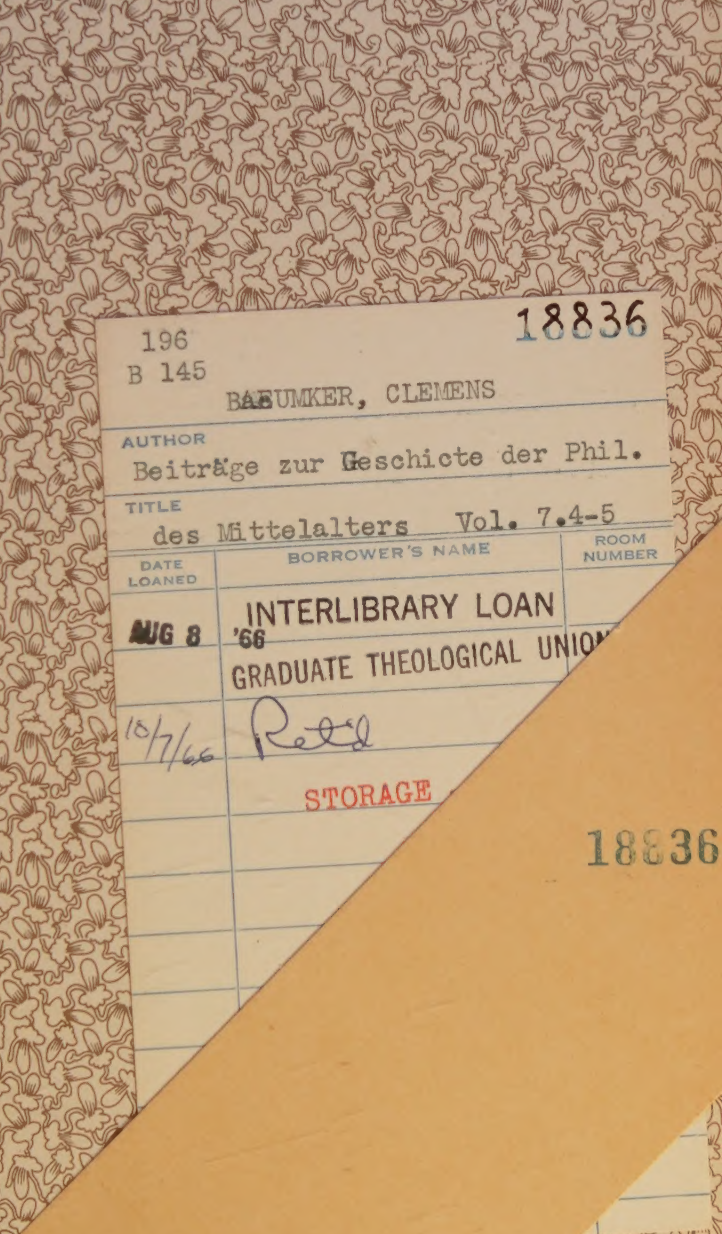
2 corrigant] corripiant M_2. 4 sufficiens *fehlt* M_2. 12 illas] alias M_1 M_2. 23 parvum M_1. 37 nostrae] Mariae M_2. 38 disponimus I_1, reponimus I_2.

Namenverzeichnis.








18836
196
B 145
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters Vol. 7.4-5
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
AUG 8 '66
INTERLIBRARY LOAN
GRADUATE THEOLOGICAL UNION
10/7/66
Ret'd
STORAGE
18836

